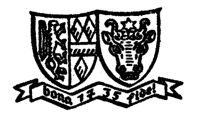
Die Idee des Martyriums in der alten Kirche

Von

Hans Freiherr von Campenhausen
Dr. theol.



Göttingen · Vandenhoeck & Ruprecht · 1936

Made in Germany

Gedruckt bei Hubert & Co., GmbH. in Göttingen

Meiner Mutter

Vorwort.

Diese Arbeit ist das Ergebnis längerer Studien, die durch Rat und Auskunft von vielen Seiten unterstützt worden sind. Ich unterlasse es, die Namen all derer zu nennen, denen ich mich dadurch verpflichtet weiß. Doch nenne ich Herrn Professor Hermann Dörries in Göttingen, weil seine freundschaftliche Teilnahme und Mitarbeit meine Untersuchung ständig begleitet hat und mir zu jeder Zeit eine unschätzbare sachliche und persönliche Hilfe gewesen ist.

Ich widme das Buch meiner Mutter, und dieses Zeichen soll mehr sein als ein allgemeiner Ausdruck der Pietät. Ich weiß, daß meine Arbeit ihr in den geistigen Voraussetzungen und in der besonderen Fragestellung vieles verdankt, was dem Leser verborgen bleiben muß.

Die z. T. sehr mühselige Überprüfung aller Zitate hat Herr stud. theol. Hans Heinrich Harms ausgeführt; er hat auch mit mir die Korrektur gelesen und das Register angefertigt.

Göttingen, April 1936.

H. v. Campenhausen.

Inhaltsübersicht.

Erstes Kapitel:
Die religiösen Voraussetzungen der Märtyreridee.

Die Idee des Martyriums und die Vorstellung des Märtyrers sind christlichen Ursprungs. Zwar sind Wort und Begriff eines „Blutzeugen" im Lauf der Zeit in verschiedene Weltanschauungen und Religionen eingedrungen und haben heute ihren Sinn so weitgehend abgeschliffen und verwischt, daß das Recht zu dieser Feststellung vielleicht nicht ohne weiteres einleuchtet. Dennoch gilt sie, wie dieses Buch zu zeigen hofft, nicht bloß äußerlich, sondern auch in einem durchaus wesentlichen, die Sache betreffenden Sinne. Der Zusammenhang, der in der ursprünglichen Idee des Martyriums zwischen dem Blutzeugnis und der dadurch bezeugten Person Jesu gesetzt ist, ist durch den Christus-Glauben selbst in so eigentümlicher Weise bestimmt, daß eine glatte Ablösung und Übertragung auf andere Persönlichkeiten oder Ideale dadurch ausgeschlossen ist. Wo das geschieht, oder wo umgekehrt die allgemeine Vorstellung eines leidenden Wahrheitszeugen einfach auf den christlichen Märtyrer übertragen wird, gehen wesentliche Züge verloren, und es tritt eine Abstumpfung und Banalisierung des Gedankens ein, die ihn für ein christliches Denken weitgehend unbrauchbar macht, ja als gefährliche und widerspruchsvolle Perversion des ursprünglich Gemeinten erscheinen läßt. Allerdings ist diese Nivellierung und Verfälschung der Märtyreridee schon in der alten Kirche reichlich geübt worden, wie der Begriff überhaupt schon hier fast alle Abwandlungen und Spielarten durchlaufen hat, deren er fähig ist. Aber diese Entwicklung kann nur als die Geschichte eines Kampfes und einer Auseinandersetzung, des Verstehens und Mißverstehens einer älteren fortwirkenden Idee richtig aufgefaßt und dargestellt werden. Diese ist schon durch die Erscheinung Jesu und mit dem Glauben an seine Person möglich und wirklich geworden.

Darum ist es nötig, bei Jesus einzusetzen und nicht etwa erst dort zu beginnen, wo das Wort martys, Zeuge, in der christlichen Überlieferung auftaucht und für den Märtyrer gebraucht wird. Andererseits ist es aber auch nicht erforderlich, über diese Grenze grundsätzlich hinaus-

zugehen und nach älteren Ausprägungen des Märtyrergedankens Ausschau zu halten. Der früher beliebte Hinweis auf die hellenistische Vorstellung eines philosophischen „Zeugen", der für seinen Gott und die Wahrheit lehrend und leidend zu werben hat, muß für die Anfänge des Christentums von vornherein ausscheiden[1]. Aber auch das Judentum kommt nur als Hintergrund und Mutterboden des Christentums in Betracht, insofern sein Gottesgedanke und seine Beurteilung von Welt und Geschichte für die spätere Idee des Martyriums eine Voraussetzung bilden. Allerdings wird das Spätjudentum heute vielfach als eine „Religion des Martyriums" angesprochen[2], und die religiöse Rolle, die die Leiden und Verfolgungen um des Glaubens willen hier tatsächlich spielen, machen es verständlich, daß das christliche Martyrium ihnen gegenüber nur wie die Vollendung und reinere Ausgestaltung eines schon früher wirksamen Ideals erscheint[3]. Allein neben dem relativen Recht einer derartigen Betrachtungsweise gilt es schärfer als bisher auch die Grenze zu sehen, die die so genannten jüdischen Martyrien dennoch grundsätzlich von dem Martyrium der Kirche trennt.

Seit der Makkabäerzeit kennt das Judentum das theologische Problem und das sittliche Ideal eines für den Monotheismus und das Gesetz leidenden Frommen. Der wachsende Gegensatz gegen die Römer verleiht ihm seit der Zeitwende — die Masse der einschlägigen Überlieferungen ist nachchristlichen Ursprungs — neuen Auftrieb und aktuelle Bedeutung. Berichte, Legenden, Apokalypsen und zahlreiche Aussprüche einzelner Rabbinen bezeugen das[4]. Die „Märtyrer" in diesem Sinne werden zu „Lieb-

[1] S. hierüber unten S. 152ff.

[2] So Bousset-Greßmann, Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter, HzNT. 21 (1926³) 374; E. Lohmeyer, Zeitschr. für syst. Theol. V (1927/28) 243, französisch: Congrès d'hist. du Christianisme, jubilé Alfr. Loisy II (1928) 122; ähnlich G. Fitzer, Der Begriff des „martys" im Judentum und Urchristentum, Diss. Breslau 1929 (ungedruckt).

[3] Bahnbrechend für diese Betrachtungsweise war K. Holl, Die Vorstellung vom Märtyrer und der Märtyrerakte (1914), jetzt Ges. Aufs. II 68—102, besonders S. 78ff.

[4] Zum Folgenden vgl. Bousset-Greßmann, Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter, HzNT. 21 (1926³), besonders S. 189f. 270. 471; P. Volz, Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde im neutestamentlichen Zeitalter (1934), besonders S. 237f. 298. 352; W. Wichmann, Die Leidenstheologie, eine Form der Leidensdeutung im Spätjudentum, Beitr. zur Wiss. vom A. und NT., IV. F., 2. H. (1930), besonders S. 51ff.; K. F. Euler, Die Verkündigung vom leidenden Gottesknecht aus Jes. 53 in der griechischen Bibel (1934), besonders S. 114ff.; den Stoff bieten: A. Schlatter, Der Märtyrer in den Anfängen der Kirche, Beitr. zur Förderung christl. Theol. XIX 3 (1915); Strack-Billerbeck, Kommentar zum NT.

lingsfiguren in der jüdischen Literatur, der apokalyptischen wie der rabbinischen"[1]. Der Eindruck tatsächlich erlebter Verfolgungen verbindet sich hier mit der dualistischen Weltansicht der spätjüdischen Theologie, und wie auf der einen Seite die Auferstehungshoffnung und die Erwartung einer jenseitigen Vergeltung dadurch geweckt und gesteigert werden, so wird der Glaube an die Notwendigkeit der gegenwärtigen Leiden auf der anderen Seite zur Selbstverständlichkeit: diese gottferne Welt muß die Gerechten und Propheten Gottes töten und verfolgen; die ganze heilige Geschichte der Vergangenheit von Abel bis zur Gegenwart dient dazu als Beleg. Insofern die Frommen in diesem Zwiespalt auf der Seite Gottes stehen und gegen die gottlose Welt für ihn Partei ergreifen, wäre es möglich, sie mit dem Ausdruck Deuterojesajas[2] als Gottes „Zeugen" zu bezeichnen. Aber tatsächlich läßt sich eine derartige Verwendung des Wortes nicht nachweisen, und von einem allgemeinen, festen Gebrauch in martyrologischem Sinne kann also jedenfalls keine Rede sein[3].

Es ist aber auch, sachlich gesehen, tatsächlich nicht der Gedanke des Zeugnisses vor dem Volk und unter den Völkern, an dem sich die jüdische Idee eines „Martyriums" orientiert. Es ist vielmehr die Treue gegenüber dem Gesetz und der Gehorsam unter Gottes Gebot, die den Frommen auch in der äußersten Todesqual zum Durchhalten bestimmen und ihm jedes Murren verbieten. Wenn er aller Anfechtung zum Trotz fest bleibt und

aus Talmud und Midrasch I (1922) 221—226; vgl. auch E. Lohmeyer, Die Offenbarung des Johannes, HzNT. 16 (1926). O. Michel, Prophet und Märtyrer, Beitr. zur Förderung christl. Theol. XXXVII 2 (1932) 16—24, bringt keinen wissenschaftlichen Gewinn.

[1] P. Volz, Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde im neutestamentlichen Zeitalter (1934) 352. [2] Jes. 43,10.12; 44,8.

[3] K. Holl, Die Vorstellung vom Märtyrer und der Märtyrerakte (1914), Ges. Aufs. II 78ff. suchte aus Apk. 11,3ff. zu folgern, daß schon im Judentum „das Wort μάρτυς in einem neuen Sinn für den Propheten aufkam", der zum martyrologischen Gebrauch hinüberführt. Aber die eine Stelle kann die Last des Beweises nicht tragen, und eine sichere Scheidung zwischen dem aus jüdischer Quelle übernommenen und dem vom Apokalyptiker selbst hinzugefügten Sprachgut erscheint in diesem Stück überhaupt ausgeschlossen; vgl. E. Lohmeyer, Die Offenbarung des Johannes, HzNT. 16 (1926) 84ff.; noch entschiedener W. Hadorn, ThHzNT. 18 (1928) 121, der das Vorhandensein einer jüdischen Quelle überhaupt in Abrede stellt. Allerdings spricht auch Lohmeyer unbedenklich von jüdischen „Zeugen", und die Entwicklungslinie, die er an der Hand dieses stillschweigend vorausgesetzten Begriffes zieht, verwischt weitgehend alle Unterschiede, die zwischen jüdischen, früh- und spätchristlichen „Martyrien" bestehen; vgl. namentlich: Die Idee des Martyriums im Judentum und Urchristentum, Zeitschr. für syst. Theol. V (1927/28) 232—249; auch: Das Urchristentum I: Johannes der Täufer (1932) 120—122.

mit einem Lobpreis Gottes auf den Lippen sein Schicksal beschließt, so „heiligt" er damit Gottes Namen[1]. Man kann aber nicht sagen, daß diese Heiligung den positiven Sinn seines Sterbens ausmacht. Ein Jude, der lieber willig in den Tod geht, statt das Gesetz zu brechen, hat in dieser Haltung Gott gegenüber die rechte „Liebe" bewährt, und das macht seine religiöse Größe aus[2]. Aber das Martyrium selbst ist normalerweise ein reines Unglück, dessen grundsätzliche Beurteilung unsicher bleibt. Die Betrachtung schwankt zwischen einer Bewertung als Strafe, Sühne oder Prüfung, zwischen diesseitigen und jenseitigen, individuellen und kosmischen Gesichtspunkten hin und her. Die moralische Wirkung, die ein heroischer Glaubenstod auf die Umwelt ausübt, wird gelegentlich hervorgehoben[3]. Aber sie gewinnt kein stärkeres Gewicht. Es fehlt an einer geschichtlichen Mission und Botschaft, für die ein jüdischer „Märtyrer" zu werben und zu sterben hätte, und dieser Umstand ist von entscheidender Bedeutung. Darum bleibt der Glaubenstod nicht bloß als geschichtliches Faktum, sondern auch als sittliche Pflicht für den Frommen bis zu einem gewissen Grade problematisch, und es fehlt ein Maßstab zur Normierung der martyrologischen Forderung. Eine Versammlung von Rabbinen, die zum hadrianischen Verfolgungsedikt offiziell Stellung nahm, nahm einzig den Götzendienst, die Blutschande und den Mord von den Übertretungen aus, die in der Not der Verfolgungszeit zur Rettung des eigenen Lebens begangen werden durften, und vereinzelt galt unter Umständen sogar der Götzendienst für erlaubt[4]. Natürlich fehlt es auch

[1] G. Foot Moore, Judaism in the first centuries of the Christian era etc. II (1927) 105f.; vgl. A. Schlatter, Der Märtyrer in den Anfängen der Kirche, Beitr. zur Förderung christl. Theol. XIX 3 (1915) 81f.; zum Heiligkeitsbegriff im spätjüdischen Nomismus s. auch R. Asting, Die Heiligkeit im Urchristentum, Forsch. zur Rel. u. Lit. des A. u. NT. 46 (1930) 41—67.

[2] Das zeigt sich besonders schön in Rabbi Akibas Ausspruch über Dt. 6, 5 während seines Martyriums (Berakh. 61b): „Mein Leben lang war ich betrübt wegen dieses Verses ‚von deiner ganzen Seele' ... Ich sagte: Wann werde ich Gelegenheit haben, es zu erfüllen? Und jetzt sollte ich es nicht erfüllen?" Es wäre falsch, diesen Ausspruch in Analogie zu späteren, christlichen Märtyreranschauungen enthusiastisch-gnostisch zu interpretieren. Sie verstehen sich streng vom Standpunkt der jüdischen Gesetzes- und der Gehorsamsethik; vgl. W. Wichmann, Die Leidenstheologie, eine Form der Leidensdeutung im Spätjudentum, Beitr. zur Wiss. vom A. und NT., IV. F., 2. H. (1930) 56—64.

[3] So 4. Makk. 1, 11; 18, 3—5; zum Verständnis derartiger Stellen s. unten S. 152f.; weitere Beispiele bei A. Schlatter, Der Märtyrer in den Anfängen der Kirche, Beitr. zur Förderung christl. Theol. XIX 3 (1915) 34.

[4] Strack-Billerbeck, Kommentar zum NT. aus Talmud und Midrasch I (1922) 221—224.

nicht an strengeren Vorschriften, zumal für die Rabbinen; aber immer handelt es sich dabei um eine mehr oder weniger willkürliche Festsetzung, insofern nicht die innere Notwendigkeit eines geschichtlichen Zeugens, sondern lediglich ein größeres oder geringeres Maß von objektiv-gesetzlicher Strenge die Entscheidung bestimmen muß. Mit dem konkreten, geschichtlichen Auftrag an die Welt fehlt dem jüdischen Märtyrer der maßgebende Gesichtspunkt, von dem aus der christliche Märtyrer die gesetzliche Deutung seines Schicksals durchbricht und den positiven Sinn seiner Leiden ergreifen kann. Es fehlt das geschichtliche Zeugnis, das ihn zum „Zeugen" macht; er stirbt nicht in der konkreten Erfüllung seines Zeugenauftrags und -berufs. Dies ist erst die Situation dessen, der Jesus als seinen Herrn bekennt. Jesu Auftreten, Predigt und Tod sind die entscheidende Voraussetzung für die Idee und Wirklichkeit des Martyriums. —

Es kann dahingestellt bleiben, inwieweit die Aussendung der Jünger und die Worte über ihr Bekennen und Leiden vor den Menschen in der synoptischen Tradition unmittelbar auf Jesus zurückgehen oder nicht. Die unbedingte, eschatologische Botschaft, die er brachte und in seiner Person selbst bedeutete, ist jedenfalls die geistige Wurzel der urchristlichen Verkündigung geworden, die sich auf seinen ausdrücklichen Befehl berief. Und wenn es denkbar wäre, daß Jesus das Abgelehntwerden und die Verfolgung seiner Jünger noch nicht vorausgesehen hat, so war doch sein eigenes Schicksal und das Schicksal der ersten jerusalemischen Gemeinde Grund genug, jeglichen Optimismus zu revidieren und mit der Hoffnung auf eine neue Welt auch die pessimistische Beurteilung der gegenwärtigen ohne Einschränkungen aufzunehmen. Die Verbindung des missionarischen mit dem martyrologischen Motiv findet sich dementsprechend schon in der Urgemeinde, deren eigentümliche Verhältnisse dem größten Teil der überlieferten Verfolgungssprüche die Farbe gegeben haben[1]. Nur ihren religiösen, martyrologischen Gehalt fassen wir im Folgenden ins Auge. Die Wege und Wirkungen der ältesten Mission und die Ursachen ihres geschichtlichen Erfolgs sind hier nicht zu erörtern[2].

---

[1] Man könnte die Frage aufwerfen, ob das werbende Judentum dieser Zeit nicht gleichfalls eine missionarisch verstandene „Zeugen"-Pflicht gekannt und von hier aus zur Idee eines vollen Martyriums fortgeschritten sei. Aber wir wissen nichts davon, und tatsächlich ist die jüdische Mission aktiv wohl immer nur dann betrieben worden, wenn ihr die allgemeinen Verhältnisse günstig waren und jedenfalls keine allzuschweren Hindernisse in den Weg gelegt wurden. Das Martyrium eines aktiven Zeugen setzt einen unbedingten inneren Zwang zum öffentlichen Zeugen voraus, und eben dieser ist für das Judentum nach dem Wesen seiner Lehre und Frömmigkeit gerade nicht gegeben.

[2] Für diese Seite der Sache kann immer noch auf das erste Buch in A. v. Har-

Es handelt sich vorzüglich um die von Matthäus sekundär komponierte „Aussendungsrede" und den damit zusammenhängenden Stoff[1]. Die Bedeutung und schlechthinnige Notwendigkeit der Verkündigung kommt darin beherrschend zum Ausdruck. Nur von hier aus werden Berufung und Schicksal der Jünger überhaupt ins Auge gefaßt, und der Hinweis auf Jesu Schmerz um das hirtenlose Volk, das Bild von den fehlenden Arbeitern in der Ernte wird ihrer Aussendung eindrucksvoll vorangestellt: „Bittet also den Herrn der Ernte, daß er Arbeiter in seine Ernte sende!"[2] Die Dringlichkeit des Auftrags folgt aus der Kürze der Zeit, die noch zur Verfügung steht. Nur mit dem Wanderstab versehen, sollen die Boten von einer Stadt Israels zur anderen eilen. Mit widerspenstigen Hörern sollen sie sich nicht aufhalten. Wo man ihre Botschaft nicht hören will, ziehen sie weiter[3]; wo man sie in einer Stadt verfolgt, fliehen sie in die nächste. Sie werden mit ihrer Arbeit auch so nicht fertig, bis das Ende da ist[4]. Es fehlt unter diesen Umständen jede Anpassung und psychologische Überleitung oder Rücksichtnahme auf die Hörer, so daß es auch aus diesem Grunde mißlich erscheint, den modernen Begriff der „Mission" überhaupt in Anwendung zu bringen[5]. Zunächst handelt es sich einfach um die Ausrichtung des von Jesus mitgegebenen Auftrags: „Geht aber und verkündigt: das Himmelreich ist nah[6]." Die einzige über die bloße Mitteilung hinausgehende Unterstützung dieser Ankündigung, die für sich selber sprechen muß, liegt in dem Tatbeweis der Dämonenüberwindung, zu der Jesus seine Jünger bevollmächtigt hat[7]. Indem die Verkünder der kommenden Gottesherrschaft in Jesu „Namen" auftreten und handeln, bekennen sie sich zu ihm als ihrem eschatologischen Herrn, und der Sache nach ist die Verkündigung schon ein Bekenntnis[8]. Jesu Autorität steht jedenfalls

nacks Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten (1924⁴) summarisch verwiesen werden. Einen problematischen Versuch, den tatsächlichen Charakter der frühesten Verfolgungen aus den entsprechenden „Verfolgungslogien" der Evangelien zu erschließen, bietet andeutungsweise D. W. Riddle, Die Verfolgungslogien in formgeschichtlicher und soziologischer Beleuchtung, ZNW. XXXIII (1934) 271—289.

[1] Mt. 9, 35—11, 1 mit sämtlichen Parallelen. D. W. Riddle, Die Verfolgungslogien in formgeschichtlicher und soziologischer Beleuchtung, ZNW. XXXIII (1934) 272—275, gibt eine Übersicht des einschlägigen Überlieferungsstoffes.

[2] Mt. 9, 38. [3] Mt. 10, 14 par. [4] Mt. 10, 23.

[5] Der wesentlichste Unterschied ist allerdings, daß der Begriff der Mission den Verstockungsgedanken nicht mehr in sich schließt; vgl. darüber unten S. 144.

[6] Mt. 10, 7 par.

[7] Mt. 10, 1. 8 par. Die Krankenheilungen bedeuten gleichfalls eine Überwindung der dämonischen Mächte. [8] Mt. 10, 32 f. par.

ohne jede Einschränkung hinter ihnen. Jesus trägt als der Sendende die Verantwortung für seine Boten und für ihre Botschaft.

Der stärkste, wenn auch vielleicht nicht ursprünglichste Ausdruck des charakteristischen Sendungsbewußtseins der Jünger ist ihr Glaube an den heiligen Geist. Der Geist wird im entscheidenden Augenblick, wenn es „vor Behörden und Obrigkeiten" zu reden gilt, selbst eingreifen und jeden Widerstand unmöglich machen. In diesem Zusammenhang wird den Jüngern ein Sorgen ausdrücklich untersagt[1]. Der Geist ist als Gottes Geist unüberwindlich, und Gott wird seinen Bekenner niemals im Stich lassen. Aber das heißt nun nicht, daß die Jünger mit ihrer Botschaft sich durchsetzen und irdisch triumphieren werden. Das Gegenteil ist der Fall. Eben um ihres Zeugnisses, um des „Namens" Christi willen werden sie von aller Welt gehaßt und verfolgt, weil — so kann man ergänzen — diese Welt eben nicht auf Gott hört und am Ende der Zeit das Böse seine furchtbarsten Triumphe feiert[2]. Die Jünger teilen also das Los ihres Meisters[3]; das erscheint selbstverständlich und ist nach dem Ratschluß Gottes auch nicht anders gewollt. So folgen die nach dem Erleben geschilderten Leiden der Verfolgung: die Vorführung in Synagogen und Synedrien, Geißelung, Gefängnis und Tod[4]. Die Botschaft, die den Frieden bedeutet[5], bringt nicht den Frieden, sondern das Schwert[6]. Dieses Schicksal gilt es hinzunehmen und sich ihm nicht zu widersetzen: die Jünger Jesu müssen wie Schafe unter die Wölfe gehen[7]. Dabei sind die Leiden, die sie tragen, nicht etwa schon als solche für sie oder für ihre Sache ein Gewinn. Der Gedanke an eine läuternde oder werbende Kraft des Martyriums liegt absolut fern, und daß die Jünger in ihrer Arbeit nicht etwa die Leiden wollen oder als Mittel der Propaganda bejahen, erscheint selbstverständlich[8]. Aber bei getreuer Ausführung des empfangenen Auftrags, der die Öffentlichkeit der Welt nicht flieht, sondern sucht[9], sind die Leiden

---

[1] Mt. 10, 19 f. par.; Lk. 21, 14 f. par. Zu dem Hinweis auf die Behörden Lk. 12, 11 vgl. auch unten S. 58 Anm. 5.

[2] Das Bild der Verfolgungsleiden ist apokalyptisch. Auch die Auflösung der Familienbande, Mt. 10, 21. 35 par., ist ein typisch apokalyptischer Zug; vgl. Strack-Billerbeck, Kommentar zum NT. aus Talmud und Midrasch IV 2 (1928) 977 ff. Auch bei den ἡγεμόνες καὶ βασιλεῖς, Mt. 10, 18 par., kann man fragen, wieweit hier, wie meist angenommen wird, geschichtliche Ereignisse nachwirken oder typische Vorstellungen und Wendungen vorliegen (s. unten S. 20 Anm. 1); vgl. E. Lohmeyer, Meyers Komm. z. NT. IX (1930[8]) 41 zu Phil. 1, 13 (für diese Stelle m. E. zu Unrecht).

[3] Mt. 10, 24 f. par. [4] Mt. 10, 17 ff. par. [5] Mt. 10, 11 f. par.

[6] Mt. 10, 34 f. par. [7] Mt. 10, 16 par. [8] Vgl. Mt. 10, 16 f. 23.

[9] Mt. 10, 27 par.; vgl. Lk. 10, 10.

eben nicht zu umgehen und kommen über die Jünger auch wider ihren Willen.

Unter diesen Umständen spitzt sich die Verantwortung der Jünger ganz auf die eine Frage zu, ob es ihnen gelingt, treu zu bleiben und durchzuhalten bis zum Ende[1]. Es ist die unbedingte Gottesfurcht, die sie bestimmen muß, und die es ihnen trotz allem ermöglichen soll, den Menschen standzuhalten und sie nicht zu fürchten. An die Kraft einer besonderen Gottesliebe wird dabei nicht appelliert, sondern es handelt sich einfach um wirklichen Gehorsam, der im entscheidenden Augenblick an Gottes Allmacht nicht zweifelt[2] und sich bewußt ist, mit dem Ausharren oder Weichen von seinem Auftrag auch über das Sein oder Nichtsein seiner Person zu entscheiden: „Fürchtet euch nicht vor denen, die den Leib töten, aber die Seele zu töten nicht imstande sind. Fürchtet aber vielmehr den, der imstande ist, Seele und Leib zu verderben in der Hölle[3]." „Jeden der sich zu mir bekennen wird vor den Menschen, zu dem werde auch ich mich bekennen vor meinem Vater im Himmel. Wer aber mich verleugnen wird vor den Menschen, den werde ich auch verleugnen vor meinem Vater im Himmel[4]." Über der Gegenwart steht die Zukunft entscheidend da, und um dieser Zukunft willen können die Verfolgten schon in der Gegenwart selig gepriesen werden, allen Leiden zum Trotz, ja eben um ihrer Leiden willen[5]. „Wahrlich, ich sage euch: es ist keiner, der verlassen hätte ein Haus oder Brüder oder Schwestern oder Mutter oder Vater oder Kinder oder Äcker um meinet- und um des Evangeliums willen, der es nicht wiedernähme hundertfach[6]." Wenn so mit höchstem Nachdruck vom künftigen Lohn geredet wird, ja dieser Lohn auf jeden mit ausgedehnt wird, der die Jünger auch nur mit einem Becher kalten Wassers tränkt[7], so bedeutet diese Verheißung natürlich keine Abschwächung der Gehorsamsforderung[8]. Sie soll den Mut der Jünger stärken und trösten, aber sie hat keinen motivierenden Sinn. Es bleibt dabei, daß wer Jesus nachfolgen will, sich selbst verleugnen, täglich sein Kreuz auf sich nehmen und so ihm nachfolgen soll[9].

Der Gedanke der Nachfolge bleibt in diesen Sprüchen auf die Gleichheit des Schicksals und der inneren Einstellung beschränkt. Der Gedanke

---

[1] Mt. 10,22; 24,13 par.; vgl. Lk. 22,31—33 par.

[2] Mt. 10,29—31 par. [3] Mt. 10,28 par.

[4] Mt. 10,32 f. par. [5] Mt. 5,10—12 par.

[6] Mk. 10,29 f. par. Über den ursprünglich streng eschatologischen Sinn des Logions s. R. Bultmann, Die Geschichte der synoptischen Tradition (1931²) 115 f.

[7] Mt. 10,40—42 par.

[8] S. hierüber R. Bultmann, Jesus (1926) 74. [9] Mt. 10,38 par.

der Sühne und Stellvertretung, der für das Sterben Jesu neben der Frage seines persönlichen Gehorsams[1] in Betracht kommt[2], scheidet für die urchristliche Beurteilung des Martyriums völlig aus, mag er sich in jüdischen „Martyrien" auch finden[3]. Dazu paßt es, daß in den behandelten Sprüchen im Rahmen der allgemeinen Verfolgungsleiden auf den physischen Tod keinerlei Nachdruck fällt[4], und daß darüber hinaus jede wertende Abgrenzung der „Märtyrer" gegen die übrigen Christen überhaupt fehlt. Vielmehr ist deutlich, daß die ursprünglich auf die Jünger im engeren Sinn gemünzten Aussagen in der Entwicklung des Traditionsstoffes die Tendenz zeigen, mit den übrigen Sprüchen zusammenzuschmelzen, in denen vom Bekennen, Leiden und Nachfolgen ganz allgemein die Rede ist[5]. Es läßt sich hier keine scharfe Grenze ziehen. Im Judentum unterschied man allerdings bei Verfolgungen zwischen den Laien und den Rabbinen, die als Lehrer des Gesetzes für dessen Einhaltung vor anderen verpflichtet waren[6]. Aber die urchristlichen Prediger leiden nicht als Lehrer, sondern als Sendboten und Bekenner, und die Verleugnung Jesu kann niemand gestattet, ein Dispens vom Bekenntnis kann niemand erteilt werden, der im Namen Jesu sein Heil zu finden hofft. So konzentriert sich um diesen Namen die übernommene jüdische Anschauung von der Drangsal der Frommen in der Endzeit[7], und in diesem Namen entspringt zugleich die Bewegung

[1] Zur Deutung der Gethsemane-Perikope Mk. 14, 32—42 in diesem Sinn R. Bultmann, Die Geschichte der synoptischen Tradition (1931²) 333; anders M. Dibelius, Das historische Problem der Leidensgeschichte, ZNW. XXX (1931) 199.

[2] Mk. 10, 45; 14, 24; vgl. W. Wichmann, Die Leidenstheologie, eine Form der Leidensdeutung im Spätjudentum, Beitr. zur Wiss. vom A. und NT., IV. F., 2. H. (1930) 79 f.

[3] Vgl. hierzu Bousset-Greßmann, Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter, HzNT. 21 (1926³) 198; P. Volz, Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde im neutestamentlichen Zeitalter (1934) 106.

[4] Die entgegengesetzte Darstellung, die O. Michel, Prophet und Märtyrer, Beitr. zur Förderung christl. Theol. XXXVII 2 (1932) 25 ff., liefert, hat an den Quellen keinen Halt.

[5] Vgl. Mt. 10, 34—39 im Rahmen der Aussendungsrede, Mt. 5, 3—12 die Komposition der Seligpreisungen, Mk. 10, 28—31 par. die Ausgestaltung von Jesu Antwort auf die Petrus-Frage; s. auch Mt. 5, 13—16 par.

[6] Vgl. Strack-Billerbeck, Kommentar zum NT. aus Talmud und Midrasch I (1922) 222 f.

[7] Wenn A. Schweitzer, Die Mystik des Apostels Paulus (1930) 81—83, den spätjüdischen Begriff der Erwählung für Jesus in den Mittelpunkt stellt und in dem Gedanken, „daß die Erwählten in der Enddrangsal in Gottes Hand sind und der Teilnahme am Reiche gewiß sein dürfen, ob sie überlebend bleiben oder sterben", die „Vorstellung des Martyriums" geschaffen sieht, so hat er m. E. damit gerade das Neue und geschichtlich Entscheidende, durch das das Martyrium zum Martyrium wird, übersehen.

und der Zwang, der über den Rahmen der jüdischen Umwelt überhaupt hinausführt. —

Blickt man von den knappen und durchsichtigen Sprüchen der Synoptiker auf die Aussagen, die Paulus über die Leiden des Christ- und Apostelseins gemacht hat, so tritt man in eine andere Welt. Die Erfahrungen des kämpfenden Missionars und die Schwierigkeiten des konkreten Gemeindelebens kommen in den paulinischen Briefen mit subjektiver Unmittelbarkeit und Leidenschaft zur Sprache und gehen mit ihren Fragen und Möglichkeiten über die unproblematischen Befehle und Weisungen der Urgemeinde weit hinaus. Es ist, als brächen die schlichten Worte der Aussendungsrede erst jetzt aus der Enge des palästinensischen Heimatbezirks in das wirkliche Leben ein, das mit all seiner individuellen Kompliziertheit, seinem geschichtlichen Reichtum und seiner Not Antwort gibt. Auch die religiöse Begriffs- und Vorstellungswelt hat sich in der hellenistischen Umgebung tiefgreifend gewandelt, und die geistige Deutung des Verfolgungsleidens, wie es Paulus kennt, ist nicht einfach die alte. Blickt man aber auf den theologischen Gehalt seiner Aussagen, so ist die sachliche Zusammengehörigkeit unbeschadet seiner geistigen und literarischen Selbständigkeit unter dem Gesichtspunkt des Märtyrergedankens trotzdem unverkennbar. Dabei handelt es sich immer noch um ein freies Schalten und Gestalten in den Vorstellungen und Begriffen; von einem fest geprägten Ideal des Martyriums zu reden, wäre auch bei Paulus noch verfrüht[1].

Die Vielschichtigkeit der paulinischen Gedankenwelt, die die oft ganz entgegengesetzten Deutungen seiner Persönlichkeit ermöglicht hat, führt auch bei dem Versuch einer richtigen Erfassung seiner martyrologischen Ideen zu gewissen Schwierigkeiten. Auch die Leidenstheologie des Paulus kann — abgesehen von allgemein psychologischen Erwägungen — in eine wesentlich jüdisch-eschatologische und eine hellenistisch-mystische Beleuchtung gerückt werden und, da Paulus als Jude Hellenist gewesen ist, in beiden Fällen wirklich vorhandene Beziehungen aufdecken. Für uns gilt es vor allen Dingen den entscheidenden, geschichtlichen Ansatzpunkt des

[1] Soweit ich sehe, ist die entgegengesetzte Auffassung, die E. Lohmeyer namentlich in Meyers Komm. z. NT. 9 (1930[8]) vertreten hat, auf allgemeine Ablehnung gestoßen. Lohmeyer versteht den Philipperbrief durchgehend auf dem Hintergrund eines vermeintlich „altgeheiligten Gedankens des Martyriums" und entwickelt von hier aus den Gedankengang und zahlreiche Einzelheiten der Deutung, ohne daß der Text dafür einen hinreichenden Anhalt bietet (so wird z. B. Phil. 3, 17—21 auf Abtrünnige bezogen). Ein festes Märtyrer-Ideal hat es m. E. im Spätjudentum nicht gegeben, und auch Paulus setzt in seinen Briefen noch nichts derartiges voraus.

Märtyrergedankens nicht zu verfehlen, der das spezifisch christliche Element seines Denkens ausmacht. Paulus war ein „Apostel", und von den Leiden, die er in der Ausübung dieses seines Berufes erfuhr, ist in seinen Leidensaussagen ohne allen Zweifel in erster Linie die Rede. Es ist für das Selbstbewußtsein des Paulus entscheidend, daß er sich als Apostel Jesu Christi wußte und den Apostolat als ein Amt missionarischen Charakters auffaßte, was er nicht immer und nicht ursprünglich gewesen war[1]. Von diesem Punkt aus versteht er auch die Leiden, die er zu tragen hat. Der allgemeine Glaube an die Verfolgungsleiden der Endzeit, die nach spätjüdischer Anschauung „erfüllt" sein müssen, ehe die Erlösung naht[2], bildet nur den kosmischen Hintergrund seines besonderen Schicksals[3].

Paulus fühlt sich als der Heidenmissionar schlechthin, so wie die Urapostel über Israel gesetzt sind[4], und versteht unter der Ausübung dieses Berufes nicht bloß die erste Gewinnung und Bekehrung, sondern auch die dauernde Leitung und Pflege der neu gegründeten heidenchristlichen Gemeinden. Damit ist ihm ein Verhältnis menschlicher Verbundenheit und Verantwortung auferlegt, das persönliche Unterweisung, Förderung und psychologische Anpassung in einem Ausmaß und in einer Mannigfaltigkeit voraussetzt, die in dem Gesichtskreis der ersten eschatologischen Sendboten auf dem Boden Palästinas schlechterdings noch nicht gelegen hatte. Paulus ist stolz auf sein Vermögen, durch das er „allen alles" geworden ist[5], und alle Höhen und Tiefen, die das Arbeiten an seinen geistlichen Söhnen und Töchtern[6] mit sich bringt, durchlebt er mit einer menschlichen Intensität und Lebendigkeit, die sie ganz zum persönlichen Besitz und unwiederholbaren Ereignis machen. Seine Predigt ist nicht ablösbar von seinem sonstigen Dasein und Wirken; alles, was er erlebt, muß dahin führen, sein apostolisches Werk zu unterstützen und ihn selbst als „Diener Gottes" zu empfehlen[7]. Aber auf der anderen Seite steht doch fest, daß

---

[1] Faßt man „die Apostel" in der Urgemeinde als gleichbedeutend mit den Zwölfen bzw. mit den Zwölfen und Jakobus, so können sie nicht grundsätzlich Missionare gewesen sein; vgl. R. Schütz, Apostel und Jünger (1921) 78—86; 110—115. Sind sie ursprünglich Missionare gewesen, so war der Apostolat kein Amt, sondern ein Beruf; vgl. J. Wagenmann, Die Stellung des Apostels Paulus neben den Zwölf, Beih. zur ZNW. 3 (1926) 3—24; sonst namentlich K. H. Rengstorf, Theol. Wörterb. zum NT. I (1933) 424—444.

[2] 1. Thess. 3, 3; Kol. 1, 24; dazu M. Dibelius, HzNT. 12 (1927²) 16f.; vgl. R. Liechtenhan, Die göttliche Vorherbestimmung bei Paulus usw. (1922) 24—26.

[3] E. Stauffer, Märtyrertheologie und Täuferbewegung, ZKG. 52 (1933) 573, hat diese Seite der Sache m. E. überschätzt. [4] Gal. 2, 9.

[5] 1. Kor. 9, 19—22. [6] 1. Kor. 4, 15; Gal. 4, 19. [7] 2. Kor. 6, 4—10.

der Sinn seiner Mission und Gemeindearbeit natürlich nicht aus diesem menschlichen Ringen und Erleben heraus verstanden werden kann. Paulus kämpft mit Leidenschaft für die Erkenntnis, daß es nicht auf seine oder irgendeine Person, sondern auf das Evangelium Jesu Christi ganz allein ankommt. Dieses „muß" verkündigt werden, wobei er nicht nur an die zu bekehrenden, sondern auch an die verstockten Hörer denkt, die es ablehnen und bekämpfen[1]. „Das Evangelium ist eine göttlich objektive Größe, die vor der Öffentlichkeit der heidnischen Welt aufgerichtet und befestigt wird wie ein Panier auf umkämpftem Walle[2]." Es ist nicht menschlichen Ursprungs, sondern Gottes Wort, und auch der Dienst, den Paulus ihm leistet geht nicht auf seinen eigenen Entschluß, sondern auf den ausdrücklichen Auftrag Christi zurück, der ihm vor Damaskus die Heidenpredigt befohlen hat[3] und ihn als „Gottes Mitarbeiter"[4] wie einen Sklaven leitet und bestimmt[5]. „Nicht uns verkündigen wir, sondern Christus Jesus als den Herrn, uns aber als euren Knecht um Jesu willen[6]."

In dieser Hinsicht besteht zwischen Paulus und der Botschaft der ersten Jünger also kein Unterschied; seine Verkündigung betrifft gleichfalls keine allgemeine Lehre, sondern ist ihrem Wesen nach Mitteilung, die in Vollmacht geschieht, das Wort Christi, dessen Weitergabe das Bekenntnis zu dessen Person in sich schließt. Aber dies geschichtliche Wort Gottes, das als Wort dazu da ist, verstanden zu werden und ein „wirksames Wort" zu werden[7], bedarf in der neuen Zeit und Umwelt der missionarischen Übersetzung und theologischen Auseinandersetzung, um in seiner Eindeutigkeit wirklich als das gehört zu werden, was es ist. Hier entsteht die paulinische Rechtfertigungslehre vom Sinn des Kreuzes Christi in ihrer entscheidenden Bedeutung als „Kampftheorie[8]". Mit dem Zeugnis des persönlichen Lebens, das seine Botschaft unterstützen soll, verhält es sich grundsätzlich analog. Der restlose Einsatz der bekennenden Person ist die Voraussetzung dafür, daß sein Zeugnis überhaupt ernst genommen und

[1] 2. Kor. 2, 14—16; vgl. Phil. 1, 28; 1. Thess. 2, 16; 2. Thess. 1, 5—10. Hierüber s. unten S. 144ff.

[2] E. Lohmeyer, Meyers Komm. z. NT. 9 (1930[8]) 25.

[3] Gal. 1, 11f.; dazu tritt noch der Erwählungsgedanke: Gal. 1, 15; Röm. 1, 1.

[4] 1. Kor. 3, 9.

[5] Röm. 1, 1; Gal. 1, 10; Phil. 1, 1. Über das andauernde Einwirken Christi in das Leben des Paulus s. G. P. Wetter, Die Damaskusvision und das paulinische Evangelium, Festg. für Ad. Jülicher (1927) 80—92.

[6] 2. Kor. 4, 5.

[7] Vgl. J. Schniewind, Die Begriffe Wort und Evangelium bei Paulus (Diss. 1910), besonders S. 25—27. 116.

[8] Ähnlich H.-D. Wendland, Die Mitte der paulinischen Botschaft (1935).

geglaubt werden kann: er bietet niemand ein Ärgernis, damit der Dienst der Verkündigung nicht verlästert werde[1]. Paulus unterstützt seine Predigt, wie es schon in der Urgemeinde geschah, auch mit Zeichen und Wundern[2]. Aber eine Berufung auf seine persönlichen pneumatischen Fähigkeiten lehnt er zur Begründung seiner Vollmacht ausdrücklich ab[3], weil er im Namen Christi und nicht im eigenen Namen handelt.

Die gleiche Übereinstimmung zwischen Paulus und der synoptischen Überlieferung zeigt sich, auf das Grundsätzliche gesehen, auch in der für die martyrologische Betrachtung entscheidenden Konsequenz des apostolischen Dienstes für seine eigene Person: es ist eine Selbstverständlichkeit, daß sie in der Welt über ihn Not und Verfolgung bringt. „Um deinetwillen werden wir getötet den ganzen Tag; wir sind geachtet wie Schlachtschafe" (Ps. 44,23)[4]. Das Symbol des Kreuzes, in dem für Paulus das Wesen des Christentums auf seinen konzentriertesten Ausdruck gebracht ist, zeigt ihm in einem, daß, wie aller Ruhm der Welt durch Christus gebrochen, so auch ihre ständige Feindschaft gegen Christus und sein Wort damit eine Notwendigkeit geworden ist: „Wenn ich Menschen noch gefiele, so wäre ich kein Knecht Christi[5]." Folgerichtigerweise ist es nicht bloß das Evangelium Christi im allgemeinen, sondern gegebenenfalls auch gerade seine entscheidende, paulinische Zuspitzung und Interpretation, die den Haß und die Ablehnung hervorrufen: „Wollte ich noch die Beschneidung predigen, Brüder, — zu was würde ich dann noch verfolgt[6]?" — Unverändert ist in dieser ganzen Betrachtungsweise auch die prinzipielle Orientierung an der Zukunft: „Würden wir nur in diesem Leben auf Christus hoffen, so wären wir die armseligsten unter allen Menschen[7]." Es ist allein die künftige, ewige Herrlichkeit, an der gemessen die kurzen Leiden dieser Zeit für nichts zu achten sind[8].

Ins Individuelle gewandt, heißt das, daß Paulus persönlich keinen brennenderen Wunsch hat, als „abzuscheiden und bei Christo zu sein"[9]. Es ist nur das tiefgewurzelte Bewußtsein von dem Sinn und der Notwendigkeit seiner Arbeit, das ihn nach wie vor auf der Erde, bei seinen Gemeinden festhält[10]. Hier liegt, der missionarischen Ausweitung seines

---

[1] 2. Kor. 6,4. [2] Röm. 15,18f.; 2. Kor. 12,12. [3] 2. Kor. 12,1—9.

[4] Röm. 8,36. [5] Gal. 1,10.

[6] Gal. 5,11 („Paulus braucht die Aussageform des Realis für den unwirklichen Fall": H. Lietzmann, HzNT. 10 [1932³] 38); vgl. 6,12.

[7] 1. Kor. 15,19. [8] Röm. 8,18; 2. Kor. 4,17f.

[9] Phil. 1,23. Die Hoffnung auf eine Vereinigung mit Christus sofort nach dem Tode ist nicht als ein besonderes Vorrecht des Märtyrers aufzufassen; s. darüber unten S. 125; vgl. M. Dibelius, HzNT. 11 (1925²) 58f. [10] S. unten S. I, 18f.

Sendungsbewußtseins entsprechend, seine Pflicht und seine Verantwortung. Es ist kein Verdienst und keine Auszeichnung, wenn er, einem „Zwange" folgend, das Evangelium verkündigt[1], und es gibt auch bei Paulus für den Diener Christi keine andere Aufgabe als die, treu erfunden zu werden, damit er so das Gericht seines Herrn erwarten kann[2]. Aber in demselben Sinne, wie ihm der Dienst der Verkündigung von selbst zum Dienst an seinen Hörern wurde, gelten ihm seine Gemeinden auch als Beweis, daß er „nicht vergeblich lief und sich mühte"; sie bilden seinen künftigen „Ruhm"[3]. Die Leidenschaft, mit der Paulus diesen „Ruhm" für sich in Anspruch nimmt, ist nicht einfach menschlicher Ehrgeiz und bedeutet kein Vergessen des allein berechtigten Ruhmes Christi. Er hat ihn vielmehr „in Christus Jesus"; denn die Gnade, die in den Schwachen mächtig wird, erweist sich eben darin als Gnade Gottes, daß sie wirkt und zuletzt „nicht vergeblich gewesen ist"[4]. In dieser Erwartung seines Lohnes erträgt Paulus freudig alle Leiden, die sein Amt im Übermaß über ihn bringt. Die „Leidenskataloge", die sich in seinen Briefen finden, sprechen in dieser Hinsicht eine deutliche Sprache[5]. Sie zeichnen den realen Hintergrund seiner Kreuzestheologie. Es darf nie übersehen werden, daß es sich für Paulus dabei gerade um apostolische Leiden handelt, die er im Dienst seiner Mission auf sich nehmen mußte und nicht um eine Betrachtung von Leiden im allgemeinen. Alle „Mühe und Not" in Wachen, Hungern und Frieren, die Paulus aufzählt, gehören insofern grundsätzlich mit den Verfolgungen im eigentlichen Sinn zusammen, die er von Juden, Heiden und falschen Brüdern zu erleiden hat[6]. Sein Leben, möchte man sagen, ist ein einziges Martyrium geworden; aber es handelt sich insoweit um ein „Martyrium" im echten Sinne, weil sein ganzes Leben eben ein Wirken und Predigen für Christus ist und ein Aufgezehrtwerden in diesem Dienst.

Es läge nahe, auch die Rolle, die der Geist in der Verfolgung spielt, als eine Fortbildung der synoptischen Anschauung zu interpretieren. Trat der Geist in den synoptischen Sprüchen nur im entscheidenden Augenblick des Bekennens vor der richterlichen Instanz in Aktion, so ist er für Paulus

---

[1] 1. Kor. 9, 16. [2] 1. Kor. 4, 2—4.

[3] 1. Kor. 15, 15; 2. Kor. 1, 12—14; (5, 10ff.); Phil. 2, 16; 1. Thess. 2, 19; vgl. R. Asting, Kauchesis (1925), besonders S. 59—67.

[4] 1. Kor. 15, 10; vgl. 1, 29—31; 3, 21; 2. Kor. 7, 8; 10, 17; 11, 30; s. dazu 1. Kor. 15, 58; vgl. G. P. Wetter, Der Vergeltungsgedanke bei Paulus (1912) 130—141.

[5] Röm. 8, 35f.; 1. Kor. 3, 9—13; 2. Kor. 4, 7—11; 6, 4—10 und vor allem 11, 23 bis 33. Am ausführlichsten sind „die Leidensschicksale des Paulus" aufgeführt und besprochen bei O. Kietzig, Die Bekehrung des Paulus, Unters. zum NT., H. 22 (1932) 130—138. [6] 2. Kor. 11, 26f.

die sein ganzes Leben tragende und durchdringende Kraft. Der Verbreiterung des menschlichen Anteils an der Verkündigung stände dann eine entsprechend umfassendere Wirkung des göttlichen Beistandes gegenüber. Aber eine derartige Betrachtung reicht doch nicht aus, um die Bedeutung, die der Geist für Paulus besitzt, voll auszuschöpfen. Außerdem ist gerade dort, wo die Leiden des Apostels im Mittelpunkt stehen, weniger von der Kraft des Geistes die Rede, der der Schwachheit aufhilft[1], als von der analog gedachten[2] Gemeinschaft der Leiden Christi. Durch Christus entsteht mitten in Not und Verfolgung die geheimnisvolle Gegensätzlichkeit, die das Leben des Apostels durchzieht: ob auch sein äußerer Mensch verdirbt, erneuert sich doch der innere Mensch von einem Tage zum anderen[3]. „Wir haben aber diesen Schatz in tönernen Gefäßen, damit die überschwängliche Kraft sei Gottes und nicht von uns: allenthalben bedrängt und doch nicht erdrückt; ratlos und doch nicht mutlos; verfolgt und doch nicht verlassen; niedergeworfen und doch nicht vernichtet — so tragen wir das Sterben Jesu an unserem Leibe mit uns, damit auch das Leben Jesu an unserem Leibe offenbar werde. Denn immerwährend werden wir lebend dem Tode überantwortet um Jesu willen, damit auch das Leben Jesu an unserem sterblichen Leibe offenbar werde[4]." In Not und Bedrängnis teilt sich Paulus das Schicksal Christi mit und verbindet ihn physisch mit den Leiden seines Herrn, damit er dereinst auch in der Kraft Gottes mit ihm leben kann[5]. Indem sich im Untergang seines sterblichen Leibes der neue pneumatische Leib der Zukunft bildet[6], berühren sich für Paulus Gegenwart und Zukunft schon jetzt und schieben sich wunderbar ineinander.

Wir kommen damit in den Bereich eines anderen Gedankenkreises, der realistisch-mystischen Charakter trägt und mit den hellenistischen Mysterienreligionen sterbender und auferstehender Götter, deren Mysten mit ihnen in eine geheimnisvolle Schicksalsgemeinschaft eintreten, sachliche und ter-

[1] So in anderem Zusammenhang Röm. 8,26.

[2] Die Parallelität der paulinischen Christologie und Pneumatologie betonen H. Gunkel, Die Wirkungen des hl. Geistes (1909[3]) 89—93, und W. Bousset, Kyrios Christos (1926[3]) 104ff. Auch für E. Fuchs, Christus und der Geist bei Paulus, Unters. zum NT., H. 23 (1932), liegt die „Analogie" des „Christus-Verständnisses zum Geistverständnis auf der Hand" (S. 99). In seinem Sinne müßte die christologische Zuspitzung im vorliegenden Zusammenhang wohl daraus erklärt werden, daß das Dasein Christi „sich nicht nur in der Tatsache der Verkündigung des Paulus, sondern mindestens ebenso deutlich in der Tatsache der Existenz des Apostels" erweist (S. 87), während der Geist vorzüglich den „direkten Bezug zu Gott" für die Glaubenden zeigt, „der als solcher die unmittelbare Wirkung des ihnen verliehenen Sohnesgeistes darstellt" (S. 104).

[3] 2. Kor. 4,16.

[4] 2. Kor. 4,7—11.

[5] 2. Kor. 13,4.

[6] 2. Kor. 4,16—5,5; Röm. 8,10f.; 1. Kor. 15,42—44.

minologische Verwandtschaft aufweist[1]. Auch Paulus kennt eine sakramentale Vermittlung des Sterbens Jesu in der Taufe[2]. Aber so wenig die kultische und mystische Vergegenwärtigung Christi die grundsätzlich heilsgeschichtliche und auf das Wort bezogene Orientierung seiner Theologie und Christologie aufhebt[3], hebt die mystische Betrachtung der eigenen „Christus-Leiden" deren geschichtliche Bedeutung für das apostolische Leben auf, d. h. es handelt sich letztlich nicht um eine sakramental vermittelte „Passionsmystik" oder eine frei schwebende „Imitatio Christi", die ihren Sinn in sich selber tragen und dem Einzelnen unmittelbar mitteilen, sondern die Leiden, die die Gemeinschaft mit Christus vermitteln, sind gleichzeitig auch apostolische Leiden, die Paulus nicht bloß mit Christus, sondern auch für Christus und im Dienste Christi auf sich genommen hat[4]. Ihr Sinn ergibt sich nicht aus der psychologischen „Struktur" seines Wesens[5] oder aus der dialektischen „Polarität" seines Denkens[6]; sondern

---

[1] Soviel dürfte heute als feststehend gelten; vgl. R. Bultmann in der Theol. Rundschau N. F. I (1929) 43—45; 51. Auf die schwierigen Fragen gehe ich des näheren im folgenden nicht ein.

[2] Röm. 6, 3—11; Kol. 2, 11 f.; vgl. H. Windisch, Paulus und Christus, Unters. z. NT., H. 24 (1934) 231.

[3] Dies im Anschluß an W. Wrede mit Nachdruck herausgearbeitet zu haben, bleibt das Verdienst A. Schweitzers, Geschichte der paulinischen Forschung (1911), besonders S. 176 ff. 187 ff. und zusammenfassend: Die Mystik des Apostels Paulus (1930) 222—284. Die Behauptung, daß jede hellenistische Ableitung der paulinischen Mystik „gescheitert" und „aussichtslos geworden" sei, trifft allerdings nicht zu, und die Ableitung der paulinischen „Tatsachenmystik" aus dem Judentum ist m. E. verfehlt. Vielmehr zeigt die Forschung, daß Paulus in hellenistischen Begriffen denkend, theologisch beurteilt, gleichwohl kein „Hellenist", sondern — Christ gewesen ist.

[4] So ganz deutlich neben der angeführten Hauptstelle 2. Kor. 4, 7—17: Röm. 8, 35 f.; 1. Kor. 15, 31 f., vielleicht auch Phil. 3, 10. In der Erklärung dieser letzten Stelle hat E. Lohmeyer, Meyers Komm. z. NT. 9 (1930[8]) 138—140 m. E. nur den Gedanken des Todesleidens, von welchem, wie er selbst zugibt, „mit deutlichen Worten ... nicht gesprochen wird", zu Unrecht eingetragen. Auch für die *στίγματα τοῦ Ἰησοῦ*, die Paulus an seinem Leibe trägt, Gal. 6, 17, scheint mir die Deutung auf „Narben, die er in den Verfolgungen um Jesu willen analog dem Leiden Jesu (als *συμπάσχων* Röm. 8, 17) erlitten hat", immer noch am wahrscheinlichsten; so H. Lietzmann, HzNT. 10 (1932[3]) 46. Gegen die anders gerichtete Deutung von E. Hirsch, ZNW. XXIX (1930) 196 f. vgl. O. Holtzmann, ebd. XXX (1931) 82 f.; zum Ganzen H. Windisch, Paulus und Christus, Unters. zum NT., H. 24 (1934) 234—241.

[5] So z. B. J. Schneider, Die Passionsmystik des Paulus, Unters. zum NT., H. 15 (1929) 14—74, und O. Kietzig, Die Bekehrung des Paulus, Unters. zum NT., H. 22 (1932) 128—138.

[6] So z. B. K. Steiger, Die Dialektik der paulinischen Existenz, Unters. zum NT., H. 20 (1931) 90—113.

aus der geschichtlichen Aufgabe, das Kreuz Christi zu predigen, der er alles unterordnet, so wie er vom Kreuz Christi aus nicht nur sein persönliches Schicksal[1], sondern auch das vorgefundene Sakrament der Taufe[2] und überhaupt den Sinn des christlichen Daseins als eines „Sterbens" zu deuten vermag[3]. — Dadurch, daß Paulus seine Leiden als Apostel als eine unmittelbare Teilhabe an den Leiden seines Herrn versteht, den er liebt, erhält die alte Forderung der Nachfolge[4] jetzt einen Ton der Wärme und der persönlichen Hingabe, der die Stimmung in neuartiger Weise beherrscht: „In dem allen überwinden wir weit durch den, der uns geliebt hat[5]!" Die Seligkeit derer, „die Verfolgungen leiden", in der Bergpredigt noch ausschließlich als eine Seligkeit der Hoffnung umschrieben, bricht in jubelnden Worten hervor, und so gewiß sie auch für Paulus eine Seligkeit der Hoffnung bleibt, bis die endgültige Erlösung und Vereinigung mit dem Herrn erfolgen kann[6], ist der „Trost" der Leidensgemeinschaft doch schon jetzt mit geheimnisvoller Kraft gegenwärtig[7]: „Freuet euch in dem Herrn allerwege; und abermals sage ich: freuet euch!"[8]

Für unsere Fragestellung ist in diesem Zusammenhang nur dies wichtig zu betonen, daß der Gedanke des mit Christus Sterbens trotz seiner Bezogenheit auf die Verfolgungsleiden des Apostels zu dem Gedanken des realen Sterbens und des Märtyrertodes durchaus nicht in Beziehung tritt. Das mag seltsam erscheinen, insofern dieses „tägliche" Sterben für Paulus den Sinn des wirklichen Sterbens doch in durchaus ernsthafter Weise in das christliche Leben hinein und vorweg zu nehmen sucht: der Christ ist der Welt „abgestorben" und steht nicht mehr unter ihrem Gesetz[9]. Vielleicht hat er aber gerade deshalb die Linie bis zur endgültigen Auflösung des Zwischenzustandes nicht weiter ausziehen wollen. Jedenfalls gewinnt der Tod in der Reihe der Verfolgungsleiden für Paulus nirgends eine besondere Bedeutung oder einen religiösen Eigenwert. Selbst dort, wo er sein Blut einmal in einem geläufigen Bilde mit einem Trankopfer vergleicht, das vergossen wird, scheint das eigentliche Opfer nicht

---

[1] 2.Kor.13,4 im Zusammenhang mit 12,7f.

[2] Röm.6,6.

[3] Gal.2,19f.; 5,24; 6,14. Das „Sterben" ist für Paulus ein umfassenderer Begriff als das „Leiden" und mystischer Provenienz: A. Schweitzer, Die Mystik des Apostels Paulus (1930) 141—143. Es wird sowohl für das tatsächliche Leiden wie für das mystische „Absterben" gegenüber der Welt gebraucht; vom Gedanken des Kreuzes ist es in keiner Bedeutung zu lösen.

[4] Hierüber G. Kittel, Theol. Wörterbuch I (1933) 213—215.

[5] Röm.8,37. [6] Phil.1,23. [7] 2.Kor.1,7.

[8] Phil.4,4. [9] Röm.6,2; 7,7; Kol.2,20.

eigentlich er als vielmehr seine Missionsarbeit bzw. der Glaube der Gemeinden zu sein[1], und eine sühnende Bedeutung, die den Märtyrertod des Apostels mit dem Opfertod Christi in Vergleich setzen würde, kommt erst recht nicht in Betracht[2]. Gerade der Philipperbrief, dem die angezogene Stelle entnommen ist, zeigt sehr deutlich, wie wenig der apostolische Berufsgedanke eine besondere Schätzung des Martyriums an und für sich einschließt. Der Brief ist aus dem Gefängnis geschrieben und steht ganz unter dem Eindruck der Leiden, die das „Werk Christi" erfordert[3], und des möglicherweise bevorstehenden Märtyrertodes. Man kann ihn in der Tat als eine Art „Märtyrerschrift" innerhalb des Neuen Testaments ansehen[4]. Paulus ist sich bewußt, „zur Verteidigung des Evangeliums" gefangen zu liegen[5], und betrachtet seine Situation durchaus von hier aus: „Ihr sollt aber wissen, Brüder, daß meine Sache sich immer mehr zur Förderung des Evangeliums entwickelt hat, so daß meine Fesseln zu einer Offenbarung in Christus wurden vor dem ganzen Prätorium und den übrigen allen, und die meisten Brüder im Herrn nur um so kühnlicher es wagten, das Gotteswort zu reden[6]." Persönlich hält den Apostel nichts mehr auf der Welt fest; seine Sehnsucht steht nach der endgültigen Heimkehr zu Christus[7], die der Tod gibt, was auch „weit, weit besser" wäre. „Aber um euretwillen ist es nötiger, daß ich im Fleische bleibe, und in dieser Zuversicht bin ich gewiß, daß ich bleiben werde und mein Bleiben euch allen zugute kommen wird, zur Förderung und Freude im Glauben[8]." Ein religiöser Sinn, der dem Tode — auch dem Glaubenstode — als solchem zukäme, kann nicht eindeutiger zurückgewiesen werden. Es ist ein Geschenk, „für Christus leiden zu dürfen"[9], aber diese Freude darf sich nicht gegen den Gedanken des Dienstes stellen, der hier völlig konkret und unmystisch verstanden wird und nur einen Wunsch erlaubt: daß

---

[1] Phil. 2,17; dazu M. Dibelius, HzNT. 11 (1925²) 64. Eine doppelte Beziehung des Opferbegriffs auf die Gemeinde und auf den Märtyrertod nehmen an: E. Lohmeyer, Meyers Kommentar zum NT. 9 (1930⁸) 103, und ihm folgend H. Wenschkewitz, Die Spiritualisierung der Kultusbegriffe usw., *ΑΓΓΕΛΟΣ* IV (1932) 191 f. Es handelt sich aber nur um einen Vergleich mit dem Trankopfer, „einem der unwesentlichsten Opfer des Alten Testaments, wodurch in feiner Weise die Bescheidenheit des Paulus zum Ausdruck kommt" (?).

[2] Vgl. 1. Kor. 1,13: *μὴ Παῦλος ἐσταυρώθη ὑπὲρ ὑμῶν;*

[3] Phil. 2,30.

[4] So E. Lohmeyer, Zeitschr. für syst. Theologie V (1927/28) 245—247. Über Lohmeyers Kommentar zum Philipperbrief s. oben S. 10, Anm. 1.

[5] Phil. 1,16. [6] Phil. 1,12—14. [7] So 2. Kor. 5,8. [8] Phil. 1,22—25.

[9] Phil. 1,29; vgl. 1,7.

Christus in der Verfolgung verherrlicht werde, „sei es durch Leben, sei es durch Sterben"[1].

In dieser unterschiedslosen Gleichordnung beider Möglichkeiten liegt der wesentliche Unterschied zwischen der paulinischen Bewertung der Apostelleiden und dem späteren „Blutzeugnis" des christlichen Märtyrers. Daß die apostolischen Leiden als solche nur dem Apostel zukommen, fällt weniger ins Gewicht, insofern schon Paulus selbst darum bemüht ist, hier keine scharfe Grenze zu ziehen, und sich mit den verfolgten Gemeinden zur „Verteidigung und Befestigung des Evangeliums" in ein und derselben Kampflinie zusammenschließt[2]. Auch die Gemeinde kämpft und leidet für Christus, wenn es gilt, in einem Geiste fest zu stehen gegen alle Widersacher[3]. Ihr wird dadurch ebenfalls das Leiden Christi zuteil, und in dieser Gemeinschaft liegt wieder ein neues Moment der Verbundenheit zwischen ihr und ihrem Apostel und zwischen den verfolgten Gemeinden untereinander[4]. Im übrigen steht auch hier die mystische Gemeinsamkeit des Leidens und der Fürbitte nicht für sich, sondern erscheint gewissermaßen nur als Steigerung und Vertiefung des wirklichen Zusammenhangs, der durch das Missionswerk gestiftet ist und sich auch in den realen Hilfeleistungen äußert, die der verfolgte Apostel und eine Gemeinde von der anderen empfängt[5]. Nach außen hin bleibt freilich die Bedeutung der Gemeindechristen im wesentlichen darauf beschränkt, daß sie den Heiden kein Ärgernis bieten[6], und ein aktives, missionarisches Hervortreten ihrerseits kommt nicht in Betracht[7].

---

[1] Phil. 1,20.

[2] Phil. 1,7. E. Lohmeyer, Meyers Kommentar zum NT. 9 (1930[8]) 26f., dürfte Recht haben, wenn er die Bezeichnung der Philipper als *συγκοινωνούς μου τῆς χάριτος* weniger auf eine indirekte Unterstützung des Apostels durch Geldsendungen o. ä. (so M. Dibelius, HzNT. 11 [1925[2]] 53) als auf die gleiche Märtyrersituation zurückführt, in der auch sie stehen.

[3] Phil. 1,27—30.

[4] 2. Kor. 1,5—7; 4,15; Phil. 1,19. 29f.; 2,17; 1. Thess. 2,14f.

[5] Vgl. Phil. 1,19; 2,30; 4,14; 1. Thess. 2,14.

[6] 1. Kor. 10,31—33; 14,23; Kol. 4,5; 1. Thess. 4,12; 5,22. Es ist bezeichnend, daß Paulus sich noch ganz auf diese negative Forderung beschränkt. 1. Kor. 7,16 bezeichnet keinen Normalfall.

[7] Am auffallendsten ist in dieser Hinsicht 2. Thess. 1,4ff., wo Paulus die verfolgte Gemeinde ausschließlich mit dem Gedanken der künftigen Vergeltung tröstet und somit nahezu auf dem Standpunkt der jüdischen Leidenstheologie angelangt zu sein scheint; vgl. W. Wichmann, Die Leidenstheologie, eine Form der Leidensdeutung im Spätjudentum, Beitr. zur Wiss. vom A. und NT., IV. F., H. 2 (1930) 27—29. Aber natürlich verherrlicht auch für Paulus eine standhafte Gemeinde in ihrer Weise das Wort des Herrn: 2. Thess. 3,1; vgl. Phil. 1,27f.

Der Begriff des „Zeugen" hat diese Ansätze weiter ausgebaut, indem er im Akt der Verkündigung dasjenige Moment herausgreift, das grundsätzlich jeden Christen betreffen kann. Unter dem Gesichtspunkt des zeugenden Bekennens wird die Situation der Verfolgung um Christi willen noch schärfer als die eigentliche, dauernde Situation des Christseins überhaupt enthüllt. Entscheidend und über die bisher betrachteten Vorformen hinausführend ist aber die Einbeziehung des einmaligen Sterbens in den Prozeß als einer schlechthin einzigartigen Form der Bezeugung, sowohl was den Märtyrer selbst anlangt wie auch für die hörende Welt. Hier kann uns aber erst eine genauere lexikographische Untersuchung des Zeugen-Begriffs selbst weiterführen.

Zweites Kapitel:
Die Entstehung des martyrologischen Zeugenbegriffs.

Wenn in der ältesten Schicht der urchristlichen Überlieferung Wort und Begriff eines „Märtyrers" nicht begegnen, so spiegelt dieser Tatbestand bis zu einem gewissen Grade die tatsächliche, äußere Lage wieder, in der sich die christliche Gemeinde in ihren Anfängen befand. Der scharfe Gegensatz zwischen ihr und der jüdischen Obrigkeit war auf religiösem Gebiet zwar von Anfang an klar, und an feindseligen Maßnahmen gegen die neue Sekte hat es nicht gefehlt. Keinesfalls aber schloß die Zugehörigkeit zu ihr an sich schon ein todeswürdiges Verbrechen in sich. Die Aussendungsrede der Synoptiker faßt zwar das Verhör „in Synedrien und Synagogen" schon als die Stunde höchster Gefahr besonders ins Auge und verheißt den Jüngern dazu den Beistand des heiligen Geistes. Aber der Geist hilft noch nicht zum mutigen Leiden und Sterben, sondern nur zum freimütigen Reden und Bekennen[1]. Stephanus fiel allerdings einer tumultuarischen Verfolgung zum Opfer[2]; aber nach seiner Steinigung und nach der Zerstreuung der ihm anhängenden Helle-

[1] Mt. 10, 17—20. Die *ἡγεμόνες* und *βασιλεῖς* sind im palästinensischen Bereich an und für sich wohl denkbar (vgl. Fr. Hauck, Das Evangelium des Markus, ThHzNT. 2 (1931) 156), auch wenn sie später anders verstanden werden mußten; vgl. Lk. 21, 10 und Act. 9, 15. Aber die Wendung ist formelhaft und darf nicht in historische Beziehungen gepreßt werden; vgl. J. Schniewind, Das Neue Testament Deutsch I 1: Das Evangelium nach Markus (1933) 160.

[2] Act. 7; 8, 1—3; Josephus, Ant. XX § 200; vgl. Eus., H.E. II 23, 1f.; zur Echtheit des Josephus-Zeugnisses s. zuletzt G. Kittel, ZNW. XXX (1931) 145f.

nisten[1] scheint sich die Lage für die zurückgebliebenen Judenchristen wieder entspannt zu haben. Es ist recht fraglich, ob abgesehen von der Hinrichtung des Herrnbruders Jakobus, die unter besonderen Umständen erfolgte[2], seitens des jüdischen Synedriums noch weitere Todesurteile gegen Christen ergangen sind, ja ob es damals überhaupt noch die rechtliche Möglichkeit gab, derartige Urteile zu fällen[3]. — Die Lage der Christen außerhalb Palästinas ist zunächst keine wesentlich andere. Bei allem äußeren Elend und trotz lebhafter Anfeindung durch Juden und Heiden ist den Christen die Möglichkeit ihrer Existenz und damit auch zur Predigt nicht von vornherein genommen. Die Gemeinden wissen, daß es nötig ist, „durch viel Trübsal in das Reich Gottes einzugehen"[4], und daß die Unbill, die man „um des Namens willen" erfährt, freudig ertragen werden soll[5]. Sie bewähren darin die eschatologische hypomone, die standhafte Beharrlichkeit in aller Not, auf die es in den letzten Zeiten ankommt[6], und trösten sich mit der Vorstellung, daß die Leiden Versuchungen sind, in denen sich der echte Glaube zu seiner Läuterung bewähren soll[7]. Hier haben erst die nach der neronischen Verfolgung allmählich einsetzenden staatlichen Maßnahmen Wandel geschaffen. Gegen Ende des Jahrhunderts mehren sich die Beispiele blutiger Verfolgungen, durch die eine weitere Ausbreitung der Christen verhindert werden soll[8]. In dieser Lage wird

---

[1] Dagegen wurde Jakobus Zebedäi von Herodes Agrippa getötet, der auch Petrus zu fassen suchte, allerdings, *ἰδὼν ὅτι ἀρεστόν ἐστι τοῖς Ἰουδαίοις*, Act. 12, 2. Das Martyrium des Johannes, an dem nach Mk. 10, 39 nicht zu zweifeln ist, wird vielleicht gleichfalls in diesen Zusammenhang zu setzen sein; vgl. Ed. Schwartz, Über den Tod der Söhne Zebedäi, Abh. d. Gött. Ges. d. Wiss. N. F. VII, 5 (1904); W. Bauer, Das Johannes-Evangelium, HzNT. 6 (1933³) 239. Die Erwähnung des Getötetwerdens Mt. 10, 21; 24, 9 par. ist von apokalyptischer Formelhaftigkeit und viel zu blaß, um irgendwelche Folgerungen zu ermöglichen.

[2] Act. 8, 1.

[3] S. hierüber H. Lietzmann, Der Prozeß Jesu, SBA. 1931, S. 313—322; P. Fiebig, Der Prozeß Jesu, Theol. Stud. u. Krit. CIV (1932) 213—228; sowie die weitere Diskussion der Frage in der ZNW. zwischen M. Dibelius XXX (1931) 193—201; F. Büchsel, ebd. 202—210; Lietzmann, ebd. 211—215; XXXI (1932) 78—84; M. Goguel, ebd. 289—301; Büchsel XXXIII (1934) 84—87.

[4] Act. 14, 22.

[5] Act. 5, 41 f.

[6] 2. Kor. 1, 6; Kol. 1, 11; 1. Thess. 1, 3; 2. Thess. 1, 4; Hebr. 10, 36; Jak. 1, 3 f.; vgl. Röm. 5, 3 f. Zur Bedeutung des Wortes vgl. M. Dibelius, Der Brief des Jakobus, Meyers Komm. z. NT. 15 (1921⁷) 130 f.; s. auch K. F. Euler, Die Verkündigung vom leidenden Gottesknecht in der griechischen Bibel (1934) 117 f.

[7] 1. Pt. 1, 7; Jak. 1, 2; Hebr. 12, 5—11.

[8] Der Plinius-Brief, Ep. X 96, setzt die Strafwürdigkeit des Christentums bereits voraus; vgl. W. Weber, Festg. für K. Müller (1922) 36 f. Die Frage nach der Rechtsgrundlage der Christenverfolgungen soll hier nicht wieder aufgenommen werden; die

das Martyrium eine Möglichkeit, mit der jeder Christ grundsätzlich rechnen muß. Es wird darüber hinaus vielfach überhaupt das letzte Wort und „Zeugnis", das der Kirche für Christus vergönnt bleibt, inmitten einer sie hassenden und verfolgenden Welt. In dieser Zeit gewinnt der religiöse Zeugenbegriff seinen spezifischen, martyrologischen Sinn.

Will man den Prozeß seiner Entstehung und ursprünglichen Bedeutung richtig erfassen, so darf man sich das Blickfeld nicht dadurch verengen, daß man nur das maßgebende Hauptwort martys (μάρτυς), „Zeuge", ins Auge faßt und dessen Entwicklung bis zum allmählichen Technischwerden in der Bedeutung von „Märtyrer" allein verfolgt. Die sachlich zugehörigen Begriffe des „Zeugnisses" und des „Zeugens" dürfen dabei keinesfalls außer acht gelassen werden; denn nur in Verbindung mit ihnen werden die besonderen Abtönungen sichtbar, deren der Zeugenbegriff an und für sich fähig ist, und die unterschiedliche Bedeutung, die ihm bei den verschiedenen Schriftstellern jeweils tatsächlich zukommt. Das ist vor allem deshalb wichtig, weil die griechische Sprache hier auch rein terminologisch über reichere Möglichkeiten verfügt als das Deutsche, und die an sich klar faßbaren Unterschiede bei einer Übersetzung leicht verloren gehen[1]. Wie überall im Griechischen besteht auch im Neuen Testament die Möglichkeit, zu unterscheiden zwischen einem Zeugnis, das gegenwärtiges Geschehen, ein „Zeugen" ist, und das erst in einem entfernteren Sinne auch den bezeugten Inhalt der Aussage mit betrifft, und dem Zeugnis, das umgekehrt gerade diesen im Auge hält und als das Beweismittel bezeichnet, das der Zeuge vorweisen oder anführen kann. Wenn auch die Zeugenaussage selbst so genannt werden kann, so geschieht das nur deshalb und nur insofern, als sie später, für sich genommen, selbst wieder als ein Beweismittel angesehen werden kann. Dieses Beweismittel heißt martyrion (μαρτύριον), „Zeugnis", der Vorgang des Zeugens selbst da-

---

letzte vollständige Zusammenstellung der verschiedenen Möglichkeiten bei D. Sild, Das altchristliche Martyrium in Berücksichtigung der rechtlichen Grundlagen der Christenverfolgungen (1920).

[1] Die überreiche Literatur, die seit dem grundlegenden Aufsatz von F. Kattenbusch, Der Märtyrertitel, ZNW. IV (1903) 111—127, zur Lösung der Ursprungsfrage entstanden ist, ohne des Rätsels Lösung zu finden, hat es an diesen methodischen Grundregeln fast immer fehlen lassen. Die vorliegende Arbeit hofft zu zeigen, daß die Skepsis, die vielfach an einer Lösung des Problems überhaupt schon zu verzweifeln begann (vgl. F. Kattenbusch selbst in der Besprechung von H. Delehaye, Sanctus, Theol. Literaturzeitg. LVI [1931] 81—87), verfrüht war, ohne sich mit jeder einzelnen Aufstellung, die sich durch eine positive Darlegung widerlegen läßt, ausführlich auseinanderzusetzen.

gegen martyria (μαρτυρία), „Zeugnisabgabe". So gibt Lukas den Ruf des Hohenpriesters im Verhör Jesu: „Was bedürfen wir weiterer Zeugen?" völlig gleichwertig mit der Wendung wieder, eine weitere martyria sei nicht erforderlich, d. h. es sei nicht nötig, weitere Aussagen machen zu lassen, da Jesu eigene Worte zur Verurteilung genügten[1]. Das Reinigungsopfer, das der von Jesus geheilte Aussätzige den Priestern darbringt, ist dagegen ein martyrion, d. h. ein Zeichen, ein „Zeugnis" dafür, daß die Genesung tatsächlich eingetreten ist[2]. Zu dem einen wie zu dem anderen Begriff von „Zeugnis" gehört ein jeweils eigentümlich betontes Tätigkeitswort. Dem Gebrauch von martyria entspricht das Tätigkeitswort martyrein (μαρτυρεῖν), womit das Ablegen eines Zeugnisses zunächst rein als Handlung bezeichnet wird, auch wenn diese ihrerseits natürlich wieder den Wert eines martyrion, eines Zeugnisses, gewinnen kann. Dagegen meint der Ausdruck martyresthai (μαρτύρεςϑαι) oder diamartyresthai (διαμαρτύρεσϑαι) nicht die Tätigkeit der Zeugnisabgabe als solche, sondern den sachlichen Bezug im Vorgang des Zeugens, durch den ein Tatbestand der Vergangenheit in der Gegenwart beschworen und gesichert wird. Im Allgemeinen ist der Gebrauch von martyria und martyrein der weitere. Beide Worte treten auch an Stellen auf, wo das seltenere martyrion und martyresthai präziser gewesen wäre[3]. Das Umgekehrte ist dagegen innerhalb der urchristlichen Literatur, soweit ich sehe, nirgends der Fall[4]. — Wir wenden uns nach dieser Vorbemerkung den in Betracht kommenden Texten selbst zu.

Das Wort martyrion begegnet bei den Synoptikern zweimal in einer Weise, die den Gedanken an eine martyrologische Beziehung nahe

---

[1] Lk. 22, 71 par.

[2] Mk. 1, 44. Die richtige Deutung bieten E. Klostermann, HzNT. 3, Markus (1926[2]) 24; Fr. Hauck, Das Evangelium des Markus, ThHzNT. 2 (1931) 30; der Gedanke, es solle durch das Opfer vor den Priestern bezeugt werden, „daß der erschienen ist, der die Aussätzigen rein macht" (so Strack-Billerbeck, Kommentar zum NT. aus Talmud und Midrasch I [1922] 475), ist viel zu weit hergeholt, würde aber für die sprachliche Auffassung von μαρτύριον das Gleiche ergeben.

[3] So z. B. Joh. 19, 35.

[4] Ausreichende Belege zum ganzen Abschnitt bringt W. Bauer, Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments (1928) 774—776; vgl. auch Moulton-Milligan, The vocabulary of the Greek Testament II (1915) 152; V (1924) 389 f. Eine ausführliche Darstellung der jüdischen und hellenistischen Vorgeschichte des neutestamentlichen Zeugenbegriffs bringt R. Asting in seinem demnächst erscheinenden Werk: Die Verkündigung des Wortes im Urchristentum I: Das Wesen der Verkündigung, an den Begriffen „Wort Gottes", „Evangelium" und „Zeugnis" dargestellt.

legen kann. Es handelt sich genauer um zwei verschiedene Fassungen ein und desselben Spruchs, der, bei allen drei Synoptikern überliefert, von der künftigen Verfolgung der Jünger spricht. Zu seiner Erläuterung dient ein weiteres, nahverwandtes Wort aus der Aussendungsrede. Hier erhalten die Zwölf nach dem Markus-Text von Jesus die Weisung, einen Ort, dessen Bewohner nicht auf sie hören wollen, zu verlassen und beim Abschied auch den Staub von den Füßen zu schütteln „ihnen zum Zeugnis"[1]. D. h. die Jünger bringen ihre Geschiedenheit von einem solchen Ort in feierlicher Form zum Ausdruck[2] und erklären sich ihrer Verpflichtung als Sendboten der eschatologischen Botschaft für quitt: die widerspenstigen Hörer haben die Botschaft vom Kommen des Reiches vernommen[3] und selbst ihr Heil verworfen; sie können sich nicht mehr beschweren, wenn es einst Sodom und Gomorrha erträglicher gehen wird als ihnen[4]. Die Bedeutung, die das Wort „Zeugnis" hat, kann an dieser Stelle nicht zweifelhaft sein. Die „demonstrative"[5] Geste dient gewissermaßen zur Beurkundung der erfolglosen Predigt und kann daher am Tage des Gerichts für die ungläubigen Hörer „zu einem Zeugnis" werden, d. h. zu einem Zeugnis wider, „über sie", wie es bei Lukas noch deutlicher heißt[6], auf Grund dessen für die unschuldigen Prediger ein Freispruch, für sie selbst aber die Verdammung erfolgen muß[7]. — Danach ist nun die für uns wichtige Stelle aus der synoptischen Apokalypse zu interpretieren, in

[1] Mk. 6,11: *εἰς μαρτύριον αὐτοῖς.*

[2] Das Land der Heiden ist nach jüdischer Anschauung so unrein, daß man auch dessen Staub von seinen Füßen schütteln muß: Strack-Billerbeck, Kommentar zum NT. aus Talmud und Midrasch I (1922) 571; vgl. Act. 18,6. [3] Lk. 10,11.

[4] Mt. 10,15 = Lk. 10,12. Die johanneische Fassung desselben Gedankens: Joh. 15,22. [5] E. Klostermann, HzNT. 3, Markus (1926²) 66.

[6] Lk. 9,5: *εἰς μαρτύριον ἐπ' αὐτούς.*

[7] Die nächste sachliche Parallele, auf die Strack-Billerbeck, Kommentar zum NT. aus Talmud und Midrasch I (1922) 475, verweisen, findet sich in der syrischen Baruch-Apokalypse, im Brief Baruchs an die neuneinhalb Stämme, der die Ankündigung des Gerichts enthält, 84,1: „Ich tue (dies) euch kund, da ich jetzt noch am Leben bin; und zwar sage ich (es), damit ihr Besseres lernt. Denn der Allmächtige hat mir aufgetragen, euch zu ermahnen ... 7. Es soll aber dieser Brief zwischen mir und euch zum Zeugnis sein, daß ihr eingedenk sein sollt der Gebote des Allmächtigen, und damit es auch für mich zur Entschuldigung diene dem gegenüber, der mich gesandt hat." Jos. 24,27 ist insofern noch bezeichnender, als der *εἰς μαρτύριον* (LXX) errichtete Stein hier wie Mk. 13,9 nur als ein Zeuge gegen das Volk in Betracht kommt. Beidemal ist hier das *μαρτύριον* allerdings ein sinnlicher Gegenstand. Eine bloß symbolische Handlung wird Ruth 4,7 als *μαρτύριον* (LXX, תעודה) vollzogen, so wenigstens im Sinne des Verfassers. Eine genaue sachliche Parallele zum synoptischen Text findet sich auch im Koran 7,7.

der es bei der Schilderung der beginnenden letzten Not- und Verfolgungszeit bei Markus folgendermaßen heißt: „Sie werden euch ausliefern an die Synedrien, und in den Synagogen werdet ihr gegeißelt werden, und vor Statthalter und Könige wird man euch stellen um meinetwillen — ihnen zum Zeugnis[1]." Der Gedanke an eine Bekehrung oder sonstige Einwirkung auf die Verfolger kommt nach dem ganzen Zusammenhang der Stelle nicht in Betracht. Der Ausdruck darf daher keinesfalls so verstanden werden, als sollte hier von einem „Zeugnis zum Heil auch für sie" die Rede sein[2]. Allerdings lautet der folgende Satz: „Unter allen Völkern muß das Evangelium vorher verkündigt sein"[3]; aber damit ist nicht die Notwendigkeit einer allgemeinen Mission im heutigen Sinn des Wortes gemeint, sondern es handelt sich um eine eschatologische Notwendigkeit, die „vorher", d. h. ehe „das Ende kommt"[4], erfüllt sein muß[5]. Von einem missionarischen Erfolg unter den Völkern ist dagegen mit keiner Silbe die Rede, obgleich der heilige Geist selbst für die Verfolgten das Wort führt, vielmehr nur von neuer Verfolgung, ja Tötung der Jünger und von einem unbegrenzten Haß „aller Völker", der sie trifft[6]. Es ist somit ausgeschlossen, das Wort Martyrion hier anders zu übersetzen als an der genannten Stelle der Aussendungsrede[7]. Die Tatsache, daß sie die Boten Jesu verfolgt haben, statt sie zu hören, wird den Verfolgern, „allen Völkern", wie Matthäus sagt[8], am Tag der Wiederkehr Christi zum „Zeugnis"

---

[1] Mk. 13, 9.

[2] So zuletzt Fr. Hauck, Das Evangelium des Markus (1931) 156ff.

[3] Mk. 13, 10: *καὶ εἰς πάντα τὰ ἔθνη πρῶτον δεῖ κηρυχθῆναι τὸ εὐαγγέλλιον.*

[4] So Mt. 24, 14.

[5] Die Vorstellung erinnert an Kol. 1, 24; vgl. oben S. 11 Anm. 2 auch 1. Pt. 2, 8.

[6] Mk. 13, 11—13 par.

[7] Das geschieht fast ausnahmslos. Die richtige Deutung bringt, meines Wissens zum erstenmal, R. Reitzenstein, Bemerkungen zur Martyrienliteratur I, NGG. 1916, S. 432; ebenso kurz J. Schniewind, Das Neue Testament Deutsch I 1: Das Evangelium nach Markus (1935) 89. Ed. Meyer, Ursprung und Anfänge des Christentums III (1923) 520, Anm. 3, spricht zu Unrecht von der „Doppelseitigkeit von *μαρτύριον*", insofern es „Zeugnis gegen die Ungläubigen" ist, „durch das diese dem kommenden Gottesgericht anheimfallen", aber zugleich auch ein „Zeugnis der Gläubigen für Christus" in sich schließe, wovon in Wirklichkeit nicht die Rede ist. Ähnlich Ad. Schlatter, Der Märtyrer in den Anfängen der Kirche (1915) 22.

[8] Mt. 24, 14: *εἰς μαρτύριον πᾶσι τοῖς ἔθνεσιν*; vgl. 10, 18. Es wird nicht von der Ausbreitung der Kirche, sondern „nur davon gesprochen, daß das Zeugnis zu allen Völkern gelange, das die auf ihnen liegende Anklage verstärkt und das göttliche Urteil begründet": Ad. Schlatter, Der Evangelist Matthäus (1933²) 702. Ganz derselbe Gedanke findet sich im Hinblick auf Christus und „seine Propheten" Barn. 5, 11; vgl.

gereichen, durch das ihnen die letzte Entschuldigung genommen ist. An ein Zeugnis, das die Jünger mit ihrem Bekenntnis zu Jesus vor Gericht ablegen, darf schon deshalb nicht gedacht werden, weil die Synoptiker den religiösen Begriff eines „Zeugens" in diesem Sinne überhaupt noch nicht kennen[1].

Diese ohne Zweifel ursprünglichere Fassung des Spruches ist nun von Lukas in sehr bezeichnender Weise geändert worden. Lukas hat den eschatologischen Gedanken, der bei Markus und Matthäus den Abschnitt beherrscht, zurückgestellt[2] und versteht die Ankündigung der letzten Greuel anstatt dessen als eine Weissagung auf die christliche Mission. Darum sagt er ausdrücklich, daß die Beredsamkeit und Weisheit, die den Jüngern geschenkt wird, eine unwiderstehliche Wirkung hervorbringen werde[3]. Den Gedanken, daß ihr Bekenntnis die Hörer nicht bekehren, sondern vielmehr vollends dem Untergang ausliefern sollte, hat er unterdrückt: er verwandelt das Drohwort gegen die Verfolger in eine Verheißung für die Verfolgten und schließt den Hinweis auf die Leiden der Jünger mit den Worten: „Es soll euch zum Zeugnis gereichen"[4], d. h. zum guten Zeugnis: „Durch eure Standhaftigkeit werdet ihr euch das Leben erwerben[5]."

Für die Ableitung des Märtyrerbegriffs kann nur die erste Fassung des Spruches, die Markus und Matthäus bieten, in Betracht gezogen werden. Es wäre an sich denkbar, daß man nicht bloß, wie die Stelle zeigt, im Martyrium ein Zeugnis, sondern auch im Märtyrer selbst einen Zeugen gesehen hat, der die Verfolger am jüngsten Tage verklagt. Aber weder in dem vorliegenden Text noch später ist eine derartige Zuspitzung des Gedankens irgend zu belegen[6]. Der christliche Zeuge im religiösen Sinn ist immer nur als Zeuge für Christus nachweisbar[7], niemals als Zeuge wider

---

auch Mart. Perp. etc. 1,4 Krüger 36: non credentibus in testimonium, und, auf die christliche Gemeinde selbst gewandt, Ign.Trall. 12,3: *εὔχομαι ὑμᾶς ἐν ἀγάπῃ ἀκοῦσαί μου, ἵνα μὴ εἰς μαρτύριον ὦ ἐν ὑμῖν γράψας.*

[1] Außerdem müßte das *μαρτύριον* in diesem Fall unbedingt eine Näherbestimmung als *μαρτύριον τοῦ Χριστοῦ* o. ä. erhalten.

[2] Weder das *πρῶτον* Mk.13,10 noch der Hinweis auf das *τέλος* Mk.13,13; Mt.24,13 f. findet bei ihm eine Entsprechung. Lukas denkt anstatt dessen, wie es scheint, an den Ausgang der Gerichtsverhandlung; vgl. Ad. Schlatter, Das Evangelium des Lukas (1931) 414. [3] Lk.21,15. [4] Lk.21,13.

[5] Lk.21,19; vgl. im übrigen zum lukanischen Missionsgedanken unten S. 146 f.

[6] Auch in der Apokalypse sind die Märtyrer wohl Kläger, aber nicht selbst Zeugen wider ihre Verfolger. Zum Beweis dient ihr „Blut", das „gefunden" wird, also wieder die Tatsache des Martyriums als solche; dieses wird zum Zeugnis (18,24) und heischt (6,10) und findet Rache (19,2).

[7] Act.1,8; 13,31; 22,15; 26,16. 20; Apk.2,13; 11,3; 17,6. Der Ausdruck

seine Mörder. Die entgegengesetzte Annahme ist also eine reine Vermutung, die an den Quellen keinen Halt findet, und hat darum auszuscheiden[1]. Der Weg über die lukanische Fassung des Spruches ist aber erst recht ungangbar. Denn jemand, der als Märtyrer selbst ein gutes Zeugnis erhalten hat, kann deshalb natürlich keinesfalls selbst ein Zeuge genannt werden. Will man also die Beziehung auf das Blutzeugnis festhalten, so müßte man das Wort martyrion an dieser Stelle bereits selbst in völlig fester, abgegriffener Bedeutung als „Martyrium" verstehen: euer Sterben soll euch als „Martyrium" angerechnet werden[2] —, und dieser Sprachgebrauch würde dann nur von neuem eine Erklärung fordern, statt daß irgend etwas für sie gewonnen wäre. In Wirklichkeit kann eine derartige Übersetzung nicht in Betracht kommen. Gerade das Wort martyrion scheint zu allerletzt in den Kreis der martyrologisch bestimmten Zeugenbegriffe eingetreten zu sein und begegnet in der fraglichen Bedeutung nicht vor der Mitte des zweiten Jahrhunderts[3].

Wenn das Ursprungsgebiet des Märtyrertitels ermittelt werden soll, so wird es sich empfehlen, nicht einzelne Stellen wahllos herauszugreifen, sondern vor allem erst einmal einen Überblick zu gewinnen, wo die Vorstellung eines Zeugen im religiösen Sinne überhaupt eine Rolle spielt. Die Synoptiker scheiden mit ihrem Überlieferungsstoff völlig aus. Aber auch bei Paulus ist die Ausbeute unter diesem Gesichtspunkt äußerst gering. Paulus kennt die Vorstellung des Bezeugens als eine Form der feierlichen Versicherung[4], ruft zur Beglaubigung seiner Aussagen auch „Gott zum Zeugen" auf[5] und nennt dreimal seine eigene Botschaft ein martyrion, dem die Hörer Glauben schenken sollen[6]. Das Wort martyria braucht er nicht. „Sein" Zeugnis[7] wird des näheren als ein

μάρτυς τοῦ θεοῦ ist offenbar jünger, da er aus 1. Kor. 15, 15 noch nicht erschlossen werden kann; s. darüber unten S. 28 Anm. 4.

[1] Gegen R. Reitzenstein, Bemerkungen zur Martyrienliteratur I: Die Bezeichnung Märtyrer, NGG. 1916, S. 431 f.

[2] So anscheinend Ad. Schlatter, Der Märtyrer in den Anfängen der Kirche (1915) 72, Anm. 53; vgl. R. Reitzenstein, Bemerkungen zur Martyrienliteratur I: Die Bezeichnung Märtyrer, NGG. 1916, S. 443: „Euch wird es die Ehre der Zeugenschaft bringen." F. Kattenbusch, Der Märtyrertitel, ZNW. IV (1903) 112, hatte diese Möglichkeit offen gelassen. Unmöglich ist die Übersetzung und Auslegung von Lk. 21, 13 durch Ed. Meyer, Ursprung und Anfänge des Christentums III (1923) 520, Anm. 3: „Die Verhandlung vor den Gerichten wird sich so gestalten, daß ihr Zeugen werdet."

[3] Zuerst Mart. Polyk. 1, 1; 2, 1; 18, 2; 19, 1; epil. Mosqu. 1.

[4] Röm. 10, 2; 2. Kor. 8, 3; Gal. 4, 15; 5, 3; 1. Thess. 2, 12.

[5] Röm. 1, 9; 2. Kor. 1, 23; Phil. 1, 8; 1. Thess. 2, 5. 10.

[6] 1. Kor. 1, 6; 2, 1; 2. Thess. 1, 10. [7] 2. Thess. 1, 10.

Zeugnis Gottes[1] oder Christi[2] bestimmt, d.h., sprachlich gesehen, also nicht eine Zeugnisabgabe, die für Christus erfolgt, sondern eine wirksame Bezeugung Gottes und Christi, die den Inhalt der Predigt ausmachen. Endlich prägt Paulus einmal im Verlauf einer heftigen Auseinandersetzung um die Wirklichkeit und den Sinn seiner Verkündigung den Begriff eines „pseudomartys", eines „falschen Zeugen" Gottes: „Ist aber Christus nicht auferweckt worden, so ist ja unsere Botschaft eitel, und eitel ist auch euer Glaube. Ich würde überdies zum falschen Zeugen Gottes werden, weil ich Zeugnis gegeben hätte, er habe Christus auferweckt, den er gar nicht auferweckt hat ...[3]." Sonst nennt sich Paulus nirgends einen Zeugen Gottes. Der Ausdruck ist an dieser Stelle aber ohne weiteres verständlich, da sich der Apostel mit seiner ganzen Person und Ehre für die Wahrheit seiner Botschaft verbürgt, die bezweifelt wird. Der Begriff braucht nicht übernommen zu sein und stellt auch keinen „geläufigen und vollwichtigen Titel" dar[4]. Kurz vorher

---

[1] 1. Kor. 2, 1. [2] 1. Kor. 1, 6. [3] 1. Kor. 15, 14f.

[4] Dies die Deutung von K. Holl, Der ursprüngliche Sinn des Namens Märtyrer (1916), Ges. Aufsätze zur Kirchengeschichte II (1928) 103f. 109; *Ψευδόμαρτυς* (1917), ebd. S. 110—114. Gegen R. Reitzenstein, Historia Monachorum und Historia Lausiaca (1916) 85. 257; Bemerkungen zur Martyrienliteratur I: Der Name Märtyrer, NGG. 1916, S. 417—467; P. Corssen, Begriff und Wesen des Märtyrers in der alten Kirche, Neue Jahrb. für das klass. Altertum XXX (1915) 481—501; *Μάρτυς* und *ψευδόμαρτυς*, ebd. XXXVII (1916) 424—427, später noch: Über die Bildung und Bedeutung der Komposita *ψευδοπροφήτης*, *ψευδόμαντις*, *ψευδόμαρτυς*, Sokrates LXXII (1918) 106—114 und G. Krüger, Zur Frage nach der Entstehung des Märtyrertitels, ZNW. XVII (1916) 264ff. hat Holl m. E. unwiderleglich gezeigt, daß erstens *μάρτυς τοῦ θεοῦ* niemals Zeuge über Gott, sondern immer nur Zeuge Gottes heißen kann, und daß zweitens *ψευδόμαρτυς* nicht ein Zeuge ist, der falsche Aussagen macht, sondern der den Titel „Zeuge" zu Unrecht führt. Allein Holl hat die Bedeutung der Auslegung, die Paulus selbst gibt: *ὅτι ἐμαρτυρήσαμεν κατὰ τοῦ θεοῦ, ὅτι ἤγειρεν τὸν Χριστόν, ὃν οὐκ ἤγειρεν* nicht richtig aufgefaßt, wenn er im *μαρτυρεῖν κατὰ τοῦ θεοῦ* eine Umformung, ein „Umspielen" des in *ψευδόμαρτυς τοῦ θεοῦ* steckenden Gedankens findet, statt darin vielmehr seine genaue Erklärung zu sehen. Holl legt den Genitiv des Eigentums, um den es sich bei *ψευδόμαρτυς τοῦ θεοῦ* zweifellos handelt, einseitig in dem Sinne aus, als handle es sich um Zeugen, die den Anspruch, von Gott aufgestellt zu sein, zu Unrecht erheben. Allein der Genitiv braucht nicht in diese Richtung gepreßt zu werden. Gottes Zeuge ist, wie Holl im Fall der *μάρτυρες τοῦ Χριστοῦ* selbst ausspricht, ganz allgemein ein zu Gott „gehöriger" Zeuge, und das heißt ein Zeuge, der auf Gottes Seite steht, dessen Amt es ist, für Gott auszusagen. Paulus will nicht sagen, daß er dieses Amt, wenn er falsche Aussagen machen würde, gar nicht besessen hätte — das wäre „nach den üblichen Denkregeln" durchaus nicht erforderlich —, sondern daß er sein Amt damit mißbraucht hätte, insofern er dazu berufen ist, durch wahre Aussagen Gott in seinem Rechtsstreit mit der Welt beizustehen, nicht durch falsche Aussagen gegen ihn zu zeugen. (Denn Gott kann natürlich nur durch wahres Zeugnis ge-

beruft sich Paulus auf weitere urchristliche Bürgen der Auferstehung, Brüder und Apostel, ohne daß das Wort „Zeuge“ dabei fiele. Er redet überhaupt nicht von einem Zeugnis und seiner Bezeugung, sondern nur von der ursprünglichen und wahrhaftigen Verkündigung des Evangeliums[1]. Ein bestimmter, technischer Begriff des Auferstehungszeugen liegt also danach nicht vor und kann auch für die Urgemeinde von dieser Stelle aus nicht erschlossen werden. —

Im Grunde sind es nur zwei neutestamentliche Schriftsteller bzw. Schriftenkreise, in denen der Ausdruck und die Vorstellung eines Christus-Zeugnisses gesteigerte Bedeutung gewinnt, nämlich Lukas und Johannes.

dient werden; vgl. Augustin, ep. 28 III 4 zur Stelle. Wer als Gottes Zeuge falsche Aussagen machen will, zeugt damit eo ipso gegen Gott.) Ein solcher Zeuge Gottes hätte als Zeuge Gottes versagt und ist darum kein gerechter, kein „wahrer“ *μάρτυς τοῦ θεοῦ* mehr, sondern ein *ψευδόμαρτυς*. Es ist dabei allerdings nicht unmittelbar an die objektive Unrichtigkeit der von ihm aufgestellten Behauptungen als solcher gedacht — darin hat Holl ganz recht gesehen —, aber auch nicht an die Unrichtigkeit seiner Behauptung, Gottes Zeuge zu sein, die an und für sich vielmehr immer noch durchaus zu Recht bestehen könnte, sondern lediglich an die Treue oder das Versagen der Person des Zeugen als Person, da er als Zeuge Gottes den Beruf hatte, für Gott zu zeugen (vgl. über diese Vorstellung des Zeugen das unten S. 35 f. Bemerkte. Bezeichnend ist auch die Vereinfachung, die Ignatios, Trall. 10, an dem paulinischen Gedanken vornimmt: wenn Christus nicht wahrhaftig gelitten hat, *δωρεὰν οὖν ἀποθνήσκω. ἄρα οὖν καταψεύδομαι τοῦ κυρίου*). Wir kommen damit in den Bereich eines anderen Wahrheitsbegriffes als des von Holl und seinen Gegnern gleichermaßen vorausgesetzten, nämlich einer durchaus ungriechischen, personalen Fassung von Wahrheit wie Lüge, bei der die für Holl indiskutable Gleichsetzung von *ψευδόμαρτυς τοῦ θεοῦ* und *κατὰ τοῦ θεοῦ* tatsächlich eintritt. Denn die Wahrheit, zu der sich der „falsche Zeuge“ hier in Gegensatz stellt, ist keine logische Wahrheit einer Aussage, sondern „dasjenige Verhalten, welches eine jeweils bestimmte Erwartung, einen bestimmten Anspruch erfüllt, ein gesetztes Vertrauen rechtfertigt“ (H. v. Soden, Was ist Wahrheit? Vom geschichtlichen Begriff der Wahrheit (1927) 13; vgl. R. Bultmann, Untersuchungen zum Johannesevangelium, ZNW. XXVII (1928) 113—163.) Enthält somit der erste *ὅτι*-Satz die genaue Umschreibung dessen, was Paulus vorher mit einem *ψευδόμαρτυς τοῦ θεοῦ* gemeint hat, so ist es auch klar, daß der Ausdruck hier gerade nicht, wie Holl will, als den Adressaten bekannt und ohne weiteres verständlich vorausgesetzt wird, sondern daß er für sie ganz wie für den heutigen Lehrer vielmehr als etwas Überraschendes erscheint, das darum näher erklärt und erläutert werden muß. Dagegen hat die nähere Bestimmung des *ψευδόμαρτυς* als *ψευδόμαρτυς τοῦ θεοῦ*, die Holl an einen älteren, jüdischen Titel denken ließ, in Wirklichkeit gar nichts Befremdliches an sich, sondern erklärt sich aus dem Zusammenhang der Stelle ohne jeden Anstoß. Die Auferstehung, um die es sich handelt, ist ja nach Paulus eine Auferweckung, d. h. eine Tat Gottes an Christus, und die diese Tat bezeugenden Zeugen können, ja müssen Zeugen Gottes genannt werden, insofern nicht an den Inhalt, sondern eben an die Zugehörigkeit und Partei gedacht ist, die sie mit ihrem Zeugnis vor der Welt ergriffen haben.

[1] 1. Kor. 15, 1—12.

Die Gedankenführung ist zwischen beiden dabei so charakteristisch verschieden, daß keiner vom anderen abhängig erscheint. Aber es ist auch nicht nötig, darum noch ältere Vorstufen zu erschließen. Hier wie dort ergibt sich der Sinn des Zeugengedankens unmittelbar, man möchte sagen: mit innerer Notwendigkeit aus dem Wesen ihrer besonderen Theologie.

Lukas ist Hellenist oder schreibt doch jedenfalls für heidenchristliche Leser. Das Doppelwerk von Evangelium und Apostelgeschichte bemüht sich bewußt um einen Stil, der an die zeitgenössische Geschichtsschreibung erinnert, und besonders die Apostelgeschichte, in der Lukas sich freier bewegen kann und keine schon geformte Überlieferung ihn bindet, ist dadurch „das am meisten literarische Buch des Neuen Testaments" geworden[1]. Nicht als handelte es sich für ihn um eine rein „wissenschaftliche", historische Aufgabe. Das Evangelium, das Lukas schreibt, ist wirklich Evangelium, Heilsbotschaft, die Christus vergegenwärtigt und Glauben schaffen soll, und die Apostelgeschichte läßt sich von ihm nicht ablösen. Sie bringt gleichfalls Heilsgeschichte, indem sie das Wirken des Geistes Christi in seinen Jüngern und den wunderbaren Weg des jungen Glaubens erzählt, der allen Widerständen zum Trotz „von Jerusalem bis Rom" führt[2]. Aber gerade weil das Berichtete wunderbar ist, muß es verbürgt sein. Es soll auch den Gegnern deutlich werden, daß die Christen nicht etwa „rasen", sondern „wahre und vernünftige Worte" verbreiten[3]. Lukas empfindet den zeitlichen und räumlichen Abstand viel stärker, als etwa Paulus es tat, und möchte durch sein Buch den Zweifeln begegnen, die sich gegen die Richtigkeit der evangelischen Geschichte kehren könnten. Gegenüber den mancherlei Überlieferungen, die umlaufen, soll es eine wirklich gesicherte, sorgfältige Darstellung bieten, die den Leser überzeugen und einen „gewissen Grund" für den Glauben überliefern kann, in dem er unterrichtet wird[4].

So versäumt Lukas es nicht, die Gewährsmänner zu nennen, die die geschichtliche Wahrheit der Christus-Botschaft als Augenzeugen und selbst bei den Ereignissen unmittelbar beteiligte Persönlichkeiten verbürgen und vertreten. Es sind vor allen Dingen die Urapostel selbst, die „von Anfang an", von der Taufe bis zur Himmelfahrt Jesu mit ihm zusammen gewesen sind[5], und diese heißen darum mit Betonung Christi „Zeugen"[6]. Jesus selbst hat sie als solche eingesetzt und mit dem heiligen Geist begabt, damit

[1] M. Dibelius, Geschichte der urchristlichen Literatur II (1926) 99.

[2] Vgl. hierzu die Charakteristik Ad. Harnacks, Beiträge zur Einleitung in das NT. III: Die Apostelgeschichte (1908) 1—20, die unabhängig von der Frage der Verfasserschaft und historischen Zuverlässigkeit der Apostelgeschichte ihren Wert behält.

[3] Act. 26,25. [4] Lk. 1,1—4. [5] Act. 1,21 f.

[6] Lk. 24,48; Act. 1,8. 22; 2,32; 3,15; 5,32; 10,39. 41; 13,31; vgl. Act. 4,33; 10,42.

ihr Zeugnis in aller Welt wirksam vertreten werde[1]. Er hat ihnen auch die Augen aufgetan, die Weissagungen des Alten Testaments zu verstehen, die dann selbst ein neues, durchschlagendes „Zeugnis" für die Wahrheit ihrer Botschaft bedeuten[2]. Entscheidend ist aber, daß sie den Auferstandenen selbst geschaut und an „vielen Zeichen" erkannt haben. Der Glaube an Jesus als den Christus steht und fällt mit der Wirklichkeit seiner Auferstehung, und diese wird darum auch vor Juden und Heiden in der Missionspredigt vor allem anderen „bezeugt"[3]. Von hier aus ist es möglich, auch Paulus als Zeugen Christi zu bezeichnen[4]. Zwar gehört er nicht zum Kreis derer, die mit dem Herrn noch in seiner irdischen Gestalt verkehrt und sein Schicksal miterlebt haben. Aber er hat den Auferstandenen gleichwohl mit eigenen Augen gesehen. Die Damaskus-Vision bildet die Voraussetzung seiner apostolischen Wirksamkeit: sie hat ihn in die Lage versetzt, aus erster Hand, „über das, was er selbst gesehen und gehört hat", ein wirkliches und zuverlässiges Zeugnis abzulegen, durch das er hinter keinem zurücksteht[5]. Sonst wird in der Apostelgeschichte nur noch Stephanus einmal als „Zeuge" Christi bezeichnet. Das wird kein Zufall sein. Auch Stephanus hatte ja kurz vor seinem Ende Christus in seiner Herrlichkeit leibhaftig gesehen und von dieser Schau noch Zeugnis gegeben[6]. Seine Lage war also grundsätzlich die gleiche wie bei Paulus, und der Zusammenhang, in dem die Erwähnung erfolgt — Paulus selbst erinnert an seine einstige Gegnerschaft gegen den Zeugen Stephanus —, macht diese Übereinstimmung noch wahrscheinlicher[7].

Es ist also klar, daß Lukas die Begriffe des Zeugen und Bezeugens nur sehr überlegt und mit bedeutsamem Nachdruck verwendet. Zeuge ist,

---

[1] Lk. 24,48f. Es ist die einzige Stelle, an der innerhalb des Evangeliums das Wort in religiöser Bedeutung überhaupt vorkommt. Das Stück bildet die Überleitung zur Apostelgeschichte, die Act. 1,7f. daran unmittelbar wieder anknüpft.

[2] Lk. 24,25—26. 44—47; vgl. Act. 10,43; 26,23. 27. So häufig und allgemein der Gedanke des Weissagungsbeweises an und für sich ist, wird er doch nur von Lukas und Johannes innerhalb des NT.s mit der Vorstellung des Zeugens umschrieben. [3] Vgl. auch Act. 17,18.

[4] Act. 22,15; 26,16; vgl. 18,5; 20,21. 24; 22,18; 23,11; 28,31.

[5] Act. 22,14f.; 26,16; vgl. 1. Kor. 15,8. [6] Act. 7,55f.

[7] Act. 22,20. Paulus hofft als Zeuge Christi Glauben zu finden, gerade weil er früher selbst auf der Gegenseite stand und bei der Tötung des Zeugen Christi Stephanus sogar persönlich beteiligt war; vgl. F. Kattenbusch, Der Märtyrertitel, ZNW. IV (1903) 115. K. Holl, Die Vorstellung vom Märtyrer und der Märtyrerakte, Gesamm. Aufs. II (1928) 71, versteht den Ausdruck zu Unrecht als technisch für den Märtyrer; weder der lukanische Sprachgebrauch noch die Stelle für sich genommen weisen darauf hin.

wer den Auferstandenen gesehen hat und für die Wahrheit seiner Auferstehung, die den Glauben begründet und trägt, öffentlich eintreten, wer sie buchstäblich „bezeugen" kann[1]. Mit dem Gedanken des Martyriums hat diese Betrachtung natürlich nicht das Geringste zu tun. Zwar ist es für Lukas eine Selbstverständlichkeit, daß ein Prediger Christi „um des Namens willen" angefeindet wird und viel leiden muß[2]. Aber es ist nicht abzusehen, wie beide Gedankenkreise derartig zusammenfließen sollten, daß „Zeuge" und „Märtyrer" Christi ein und derselbe Begriff würden. Von dem festen, geprägten Begriff des Auferstehungszeugen aus scheint eine Fortentwicklung zum „Blutzeugen" hin jedenfalls nicht möglich zu sein. Will man trotzdem den Versuch machen, von der Apostelgeschichte aus weiter vorzustoßen, so bleibt nichts anderes übrig, als das Verhältnis umzukehren und den noch nicht recht faßbaren Begriff des Märtyrers an die Vorstellung des Zeugnisses heranzubringen, so daß, kurz gesagt, nicht der Zeuge Christi zum Märtyrer, sondern der Märtyrer zum Augenzeugen für die Auferstehung würde. Diese seltsame Ableitung ist in der Tat versucht worden[3]. Man versteht dann das Stephanus-Martyrium der Apostelgeschichte als einen typischen Bericht und faßt die Christus-Vision dementsprechend als einen integrierenden Bestandteil der ältesten Martyrien auf. Der Märtyrer schaut in der Todesstunde den Auferstandenen, der sonst nicht mehr zu sehen ist, und wird so noch einmal zum unmittelbaren Zeugen der Auferstehung, wie es die ersten Jünger Jesu gewesen waren. Darum übernimmt er auch deren Titel, wie er ihre Aufgabe übernommen hat, und Blut- und Auferstehungszeuge werden tatsächlich ein und dasselbe. — Man kann es nicht anders sagen, als daß in diesem Lösungsversuch eigentlich alles hypothetisch bleibt und auf Konstruktion beruht. Es läßt sich mit nichts begründen, daß der Empfang einer Christus-Vision, wie sie Stephanus zuteil wurde, jemals für christliche Martyrien eine Regel dargestellt hätte. In der ältesten Überlieferung ist den Bekennern vor Ge-

---

[1] Dementsprechend bevorzugt Lukas den Ausdruck *διαμαρτύρεσθαι*: Act. 2,20; 8,25; 10,42; 18,5; 20,21. 23. 24; 23,11; 28,23. *Μαρτυρεῖν* tritt vor der substantivischen Umschreibung mit *μάρτυς* merklich zurück, und *μαρτυρία* erscheint nur einmal Act. 22,18. *Μαρτύριον* steht im prägnanten Sinn Act. 4,33.

[2] Act. 5,41; 9,16; 14,22; 21,13; vgl. Lk. 9,23 f.; 21,12—17.

[3] Sie ist zuerst von F. Kattenbusch, Der Märtyrertitel, ZNW. IV (1903) 115, als Möglichkeit ins Auge gefaßt, aber sogleich verworfen worden. Dagegen ist sie von K. Holl wieder aufgenommen und ausführlich entwickelt worden: Die Vorstellung vom Märtyrer und der Märtyrerakte (1914), Ges. Aufs. II (1928) 68—102; Der ursprüngliche Sinn des Namens Märtyrer (1916), ebd. 103—109; vgl. auch: Der Kirchenbegriff des Paulus in seinem Verhältnis zu dem der Urgemeinde (1921), ebd. 51, Anm. 2.

richt nur der Geist verheißen, der ihnen zum Zeugen verhilft[1], und dementsprechend sind in den Martyrien auch wunderbare, pneumatische Erscheinungen an der Tagesordnung[2], ohne daß man diese als Reste einer ursprünglicheren Erwartung des Erscheinens Jesu selbst zu deuten vermöchte. Später fühlt sich der Märtyrer wohl auch unmittelbar mit seinem Herrn verbunden[3]; aber der Sinn dieser mystischen Gemeinschaft liegt dann in der wunderbaren Stärkung, die ihm selbst dadurch zuteil wird; an ein Erfahrungs- oder Augenzeugnis, das er mit Worten ablegen könnte, ist dabei überhaupt nicht mehr gedacht[4]. Mit diesen Texten stehen wir schon in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts, und ältere Zeugnisse, die die versuchte Ableitung stützen könnten, sind nicht vorhanden. Das rechtfertigt bis zu einem gewissen Grade vielleicht wieder die Kühnheit der Kombination. Aber es bleibt eine verzweifelte Notlösung, die auf keine Zustimmung rechnen kann, ehe nicht alle Möglichkeiten zu einer besseren Ableitung erschöpft sind. —

Wenn wir uns dem johanneischen Schriftenkreis zuwenden, bekommen wir es mit einer durchaus andersartigen Zeugenvorstellung zu tun. Es ist grundsätzlich unzulässig, bei ihrer Auslegung ohne weiteres auf die lukanischen Anschauungen als Ergänzung zurückzugreifen, als wäre es eine Selbstverständlichkeit, daß es sich hier wie dort um wesentlich gleichartige, „urchristliche" Gedankengänge handeln muß. Davon sollten schon die Abweichungen im terminologischen Befund zurückhalten, die keineswegs zufällig oder nebensächlich sind. Doch seien im Anschluß an die eingangs gemachten lexikographischen Bemerkungen zur Klärung der sachlichen Verschiedenheit zunächst einige Überlegungen allgemeinerer Art vorangestellt.

An und für sich steht alles Zeugen in der Doppelbeziehung, daß der Zeuge einerseits einen bestimmten, objektiven Tatbestand, von dem er Kenntnis hat, bezeugt und andererseits mit seinem Zeugnis für eine andere Person eintritt, die er damit vor Gericht unterstützt, oder anders ausgedrückt: jeder Zeuge ist sowohl Zeuge von etwas wie Zeuge für einen. Aber es ist nicht gleichgültig, welche Seite man dabei vorzüglich betont und für

[1] Mt. 10, 19 f. par.

[2] H. Weinel, Die Wirkungen des Geistes und der Geister im nachapostol. Zeitalter bis auf Irenäus (1899) 142 ff. Gegen Holls Überschätzung der visionären Züge wendet sich mit Recht H. Delehaye, Sanctus, Subsidia Hagiographica 17 (1927) 102 f.

[3] Mart. Pol. 2, 2 f.; Mart. Lugd., Eus. H. E. V 1, 56; Pass. Perpet. etc. 4; dazu die richtige Auslegung bei K. Holl, Die Vorstellung vom Märtyrer und der Märtyrerakte, Ges. Aufs. II (1928) 73, Anm. 1.

[4] Näheres hierüber s. u. S. 89 ff.

die Bestimmung des Begriffes entscheidend sein läßt. Ein juristisch feiner entwickeltes Prozeßverfahren sieht grundsätzlich den objektiven, sachlichen Bezug zwischen dem Zeugen und dem durch ihn bezeugten Tatbestand als das Entscheidende an. Den Tatbestand als solchen gilt es aufzuhellen, ehe ein Urteil über den Angeklagten oder besser: über das Verbrechen, dessen er angeklagt ist, ergehen kann. Entlastungszeugen und Belastungszeugen dienen gleichermaßen zur sachlichen Information des Richters und interessieren — ihre Glaubwürdigkeit vorausgesetzt — nur durch das, was sie wissen, nicht durch das, was sie sonst bedeuten oder gar ihrerseits in dem Prozeß meinen und zu erreichen hoffen. Es kommt zunächst allein auf die Erkenntnis eines Vergangenen an, bei dessen Ermittelung die streitenden Parteien gleichsam außer Betracht bleiben, und auch die Rolle des Zeugen im Prozeß wird gewissermaßen versachlicht. Der Wert seines Zeugnisses ist um so größer, je näher er den berichteten Geschehnissen steht, aber auch je unparteiischer er selbst ihnen gegenübersteht. Seine Beurteilung unterliegt im wesentlichen den gleichen Gesetzen wie die Beurteilung einer historischen Quelle, und tatsächlich ist ja der Begriff des historischen Zeugen in diesem Sinne der hellenistischen Historiographie völlig geläufig; während er im Alten Testament fehlt[1]. Von hier hat ihn auch Lukas übernommen. Das paßt zum ganzen Stil seiner Darstellungsweise, während auf eine unmittelbare Abhängigkeit vom juristischen Sprachgebrauch gar nichts hinweist. Daß Lukas selbst deshalb nicht etwa von einem „rein historischen" Interesse geleitet wird, wurde schon gesagt. Auch die Auferstehungszeugen seiner Apostelgeschichte bezeugen die Wahrheit nicht einfach als Berichterstatter, sondern treten zugleich persönlich für den Auferstandenen ein, den sie als Herrn verkünden. Nur hängt ihre Glaubwürdigkeit als Zeugen nicht etwa hieran, sondern allein an dem tatsächlichen Wissen, das sie erlangt haben, und erscheint um so größer, als sie selbst erst mühsam, ja z. T. widerstrebend von der Gewalt der Tatsachen überführt worden sind[2]. Von hier aus versteht man die fast ängstliche Gewissenhaftigkeit, mit der Lukas den Zeugentitel auf die Augenzeugen im buchstäblichen Sinne des Wortes beschränkt[3].

---

[1] Historische Zeugen wie der Stein, den Josua, Jos. 24, 27, errichtet (oben S. 24 Anm. 7), sind niemals als rein „historische" Zeugen gemeint, sondern heißen Zeugen immer nur im Hinblick auf ihr Zeugentum in einem möglichen Streit, den sie in Zukunft entscheiden sollen. [2] Lk. 24; Act. 22, 19 f.

[3] Die Vorstellung des Zeugen in diesem Sinne wird freilich auch bei Lukas sachlich ergänzt durch den Gedanken des Geistes und der mitfolgenden Zeichen. Dadurch wird das Bild seiner Verkündigung voller und auch dem johanneischen Zeugnis verwandter,

Das neutralisierte und gewissermaßen entpersönlichte Zeugnis des entwickelten juristischen und historischen Beweisverfahrens führt nun weder auf den einzigen noch auf den ursprünglichsten Begriff des Zeugen, den es gibt. Der Rechtsstreit, der für den modernen Richter und für den unbeteiligten Zuschauer zum interessanten „Fall" werden kann, ist für jeden Beteiligten, der nicht aus rein theoretischem Interesse den Ausgang erwartet, vor allem ein Streit, bei dem die subjektive Meinung über Recht und Unrecht für gewöhnlich schon im voraus feststeht und nur dies wesentlich erscheint, welcher Partei es tatsächlich glücken wird, das Urteil für sich zu gewinnen und sich durchzusetzen. Ein Zeugnis, das in dieser Einstellung geleistet wird, wird nicht als eine rein sachliche Beweisführung verstanden; es wird selbst zu einer persönlichen Hilfeleistung und zu einem Ausdruck menschlichen Vertrauens, dessen Gewicht, ganz abgesehen von dem sachlichen Inhalt der Aussagen, um so größer erscheint, je größer das Ansehen und die Glaubwürdigkeit ist, die der Zeuge selbst besitzt. Er erscheint damit sozusagen als Eideshelfer und hört grundsätzlich auf, ein Unparteiischer zu sein; vielmehr ist er grundsätzlich gerade parteiisch, indem er als Fürsprecher und Bundesgenosse einer Partei vor die Schranken tritt und vielleicht gar nichts weiter als seine Autorität, das Gewicht seiner Persönlichkeit in die eine oder die andere Wagschale zu werfen sucht. Ein solches Zeugnis dient dann nicht mehr zur Bekräftigung irgendeines umstrittenen Tatbestands. So wie sich der Zeuge selbst mit seiner ganzen Person einsetzt, deckt er auch die Person des Klägers oder Beklagten als solche bzw. greift sie als ganze an, um ihre menschliche Stellung zu gründen oder zu erschüttern. Das Zeugnis wird zu einem totalen Vertrauensakt der Person und gewinnt den Charakter eines Bekenntnisses. Dieser Zeugenbegriff eignet sich in besonderer Weise für eine Übertragung in die religiöse Sphäre. Wenn ihn das Neue Testament (im Gegensatz zum rabbinischen Prozeßwesen, für das eine äußerst mechanische und unpersönliche Handhabung des Zeugenbeweises charakteristisch ist[1]) daher kennt und verwendet, so ist es überflüssig, nach besonderen Rechtsvorbildern zu fragen, die es bestimmt haben könnten. Die ent-

als es bei der hier geübten Beschränkung auf den Zeugenbegriff den Anschein hat. Dieser ist bei Lukas eben in besonderer Weise der Träger einer hellenistischen und „historischen" Betrachtungsweise.

[1] Vgl. die Beispiele bei Strack-Billerbeck, Kommentar zum NT. aus Talmud und Midrasch I (1922) 266ff.; 1001ff. Der jüdische Kriminalprozeß stützt sich danach ganz auf Zeugenaussagen, verfährt dabei aber merkwürdig mechanisch, indem die einzelnen Zeugnisse isoliert, abgezählt, dann wieder in Gruppen vereinigt werden; manche Personen sind natürlich auch von vornherein vom Zeugnisgeben ausgeschlossen. Von all dem findet sich bei Lukas nichts.

sprechende Betrachtungsweise liegt jedem primitiven Rechtsempfinden nahe und ist auch im alten israelitischen Recht herrschend[1]. Besonders charakteristisch ist die absolute, im Inhaltlichen nicht näher bestimmte Verwendung des Wortes „zeugen", die ihr entspricht, und die im Neuen Testament auch in ganz abgeblaßter, profaner Bedeutung begegnet. Man begnügt sich mit der empfehlenden Feststellung, diese oder jene Person habe von jemand „Zeugnis erhalten", und ein Mensch, der sich allgemein eines guten Leumunds erfreut, der also von jedermann ein entsprechendes „Zeugnis" erhalten könnte, heißt kurzweg memartyremenos (*μεμαρτυρημένος*), ein „bezeugter", d. h. ein wohlbezeugter Mann. Je stärker andererseits die Autorität eines bestimmten, angesehenen Zeugen ist, den man anführen kann, um so durchschlagender wird natürlich der Erfolg seines Zeugnisses für den Betreffenden. Es ist dort aber von absoluter Bedeutung, wo der Zeuge selbst eine absolute Autorität besitzt, d. h. wo es sich um ein Zeugnis Gottes handelt[2]. So entscheidet Petrus auf dem Apostelkonzil nach dem Bericht der Apostelgeschichte die Frage nach Recht und Stellung der Heidenchristen einfach dadurch, daß er erklärt, Gott, der Allwissende, habe für sie gezeugt, indem er ihnen den heiligen Geist gab und zwischen ihnen und den geborenen Juden somit keinen Unterschied mehr machte[3]. Diese Wendung hat mit dem prägnanten Begriff des beweisenden Zeugnisses, den Lukas sonst braucht, garnichts zu tun; denn hier wird sachlich nichts bewiesen oder ausgesagt. Indem Gott den Heidenchristen, ihre Herzen reinigend, seinen Geist gab, ist er tatsächlich auf ihre Seite getreten und so schlechthin zum Zeugen „für sie" geworden. In einem ähnlichen Sinne sprechen auch der Hebräer- und der erste Klemens-Brief wiederholt von einem Zeugnis Gottes, das den Vorbildern der christlichen Frömmigkeit zuteil geworden ist[4]. —

Es ist klar, daß dieser ganze Sprachgebrauch erst dort für die martyrologische Frage bedeutsam werden kann, wo sich das Verhältnis umkehrt und nicht mehr Gott für den Menschen, sondern der Mensch für Gott Partei ergreift und Zeugnis gibt, wo er also nicht mehr ein von Gott bezeugter, memartyremenos, sondern selbst ein Zeuge, martys, geworden ist. So sah schon Deuterojesaja in Israel den Zeugen Gottes unter den Völkern[5]. Im Neuen Testament taucht eine entsprechende Anschauung bei Johannes auf und nur bei ihm, nun aber in neuer, spezifisch christlicher

[1] Vgl. J. Pedersen, Israel II (1926) 408.

[2] Belege zum Ganzen s. bei W. Bauer, Griechisch-deutsches Wörterbuch zum NT. (1928) 774f.; auch Moulton-Milligan, The vocabulary of the Greek Testament V (1924) 389f.

[3] Act. 15, 8f.

[4] Hebr. 11, 2. 4. 39; 1. Klem. 17, 1f.; 18, 1; 19, 1; 30, 7; 47, 4. Die Bezeichnung der Stiftshütte als *σκηνὴ τοῦ μαρτυρίου*, die schon die LXX kennt, ist ein reines Übersetzungswort und kann beiseite bleiben.

[5] Jes. 43, 10. 12; 44, 8.

Zuspitzung auf das Zeugnis für Christus als Gottes Gesandten und Sohn. Damit tritt der Zeugenbegriff, der dem des synoptischen „Bekenners" entspricht[1], in einen weiteren, theologisch scharf reflektierten Zusammenhang.

Im johanneischen Schriftenkreis handelt es sich immer nur um das totale und personale Zeugnis dessen, der sich selbst für Christus verbürgt. Nicht einzelne Fakten seines Lebens werden in ihrer Richtigkeit, sondern Christus als ganzer wird als „die Wahrheit" bezeugt. Die geschichtliche Wirklichkeit seiner Erscheinung ist für Johannes darum nicht gleichgültig. Das Gegenteil ist der Fall. Alles hängt daran, daß Gottes Sohn wirklich „in das Fleisch" gesandt worden ist, sichtbar, hörbar und mit den Händen greifbar[2]. Aber gegenüber dem großen Daß seiner Sendung verlieren die biographischen Einzelheiten seines Lebens als solche an Bedeutung und werden vom Evangelisten selbst mit souveräner Freiheit behandelt[3]. Sie schmelzen auch nicht einfach wie bei Lukas auf das eine entscheidende Ereignis der Auferstehung zusammen, das für die Messianität Jesu zum Beweise ausreicht und darum vor allem „bezeugt" sein muß. Vielmehr wird vom Versuch eines derartigen Beweisens überhaupt Abstand genommen, und an die Stelle der historischen Aussage des Augenzeugen tritt das gegenwärtige Bekenntnis, das unmittelbar eingesetzt wird und für den so „bezeugten" Christus Glauben fordert. Die Entscheidung verlagert sich damit von allen sachlichen und „objektiven" Beweisen der Vergangenheit weg in den Bereich der konkreten Begegnung von Person zu Person. Dem entspricht es, wenn auch die versachlichende Terminologie des Lukas verschwindet und statt „martyrion" und „martyresthai" („diamartyresthai") vielmehr die das gegenwärtige Geschehen, den lebendigen Vorgang des Zeugens bezeichnenden Wörter „martyria" und „martyrein"

---

[1] Mt. 10,32 par.

[2] 1. Joh. 1,1; 4,2f.; Joh. 1,14; 20,31; vgl. 1. Joh. 4,14; Joh. 3,11. 32. Mit Recht betont F. Torm, Die Psychologie des vierten Evangeliums: Augenzeuge oder nicht? ZNW. XXX (1931) 124—144, daß solche Aussagen nicht „spiritualisiert" werden dürfen. Aber daraus folgt noch nicht eine *persönliche* Augenzeugenschaft des Verfassers. Das „wir", in dessen Namen er spricht, meint nicht einen Kreis von historischen Urkundspersonen, dem er angehört, sondern es ist die Stimme der christlichen Kirche, die ihren Herrn in der Zeit wahrhaftig und greifbar gefunden hat und ihn als Fleischgewordenen bekennt. Es handelt sich dabei, wenn eine Bezeichnung gefunden werden soll, also um einen pluralis ecclesiasticus. Im Gegensatz zu Torm finde ich „die Behauptung des Verfassers, ein Augenzeuge zu sein", nirgends eindeutig ausgesprochen. Denn Joh. 21,24 ist, wie auch Torm zugibt, im Evangelium nicht ursprünglich und darum auszuscheiden.

[3] Die Frage, wieweit er im einzelnen gleichwohl an bestimmte Traditionen gebunden bleibt, die er weitergibt, kann hier beiseite bleiben, da sie für die Fassung des Zeugenbegriffes nicht entscheidend ist.

allein das Feld behalten. Das ist theologisch entscheidend. Die zugrundeliegende Vorstellung des Zeugen mag, juristisch oder historisch betrachtet, primitiv sein; aber es handelt sich bei Johannes garnicht um Derartiges, und es ist darum auch nicht so, als verharrte er mit seinem Zeugenbegriff gegenüber den kritischen Bemühungen des Lukas auf dem Standpunkt einer naiven Personengläubigkeit, ohne Verständnis für dessen wissenschaftliche „Akribie". Vielmehr geht es jetzt um die Grundfrage aller christlichen Theologie, wie die Geschichte Christi als Heilsgeschichte für den Glauben überhaupt Gegenwart und Gewißheit werden kann, und, von hier aus gesehen, muß es weit eher umgekehrt heißen, daß Johannes über den naiv anmutenden Historismus eines Lukas *hinaus*geschritten ist, obgleich er sachlich mit ihm ganz auf ein und demselben Glauben steht. Seine Theologie des Zeugnisses baut den Auferstehungsglauben auf die Vollmacht der Kirche und stellt ihn damit auf einen „gewisseren Grund", als alle unverbindlichen Sicherungen und Beweisbarkeiten der Historiker ihn legen können, die mit dem Appell an die zweifelnde Vernunft den Glauben an Christus niemals begründen können.

Die „Augenzeugenschaft" des Johannes wäre, wenn sie denkbar sein sollte, für seinen Zeugenbegriff jedenfalls ohne tiefere Bedeutung. Die Zeichen, mit denen der johanneische Christus seine Vollmacht anzeigt, sind keine Beweise, die auch der Unglaube zu fassen vermag[1], und der Thomas-Glaube, der sich durch die sinnliche Berührung des Christus-Leibes der Auferstehung vergewissern möchte, ist insofern ungläubig und nicht gläubig[2]. Der Glaube, den Jesus in paradoxer Weise für sich fordert, ist nicht einfach Glaube an seine Person, sondern Glaube an Gott, der mit seiner menschlichen Person eins ist[3], insofern diese als Gottes fleischgewordenes Wort angenommen wird[4]. Dieser Gedanke, der in immer neuer Weise abgewandelt wird, kann auch so ausgedrückt werden, daß der Glaube nicht Jesus unmittelbar, sondern dem Zeugnis gilt, das der Vater über ihn gesprochen hat. Es handelt sich dabei, abgesehen vom Zeugnis des „Moses" und der heiligen Schrift[5], sogar um ein zwiefaches Zeugnis: das ursprüngliche Zeugnis, die wunderbare „Stimme" Gottes, der für ihn zeugt, und das Zeug-

[1] Joh. 2,18—22; 6,30—36; 12,37—43. Darum ist es auch ein Zeichen des Unglaubens, wenn erst das Zeichen zur Anerkennung zwingt, Joh. 4,48, so gewiß die Erwartung von Zeichen an sich berechtigt ist, 6,26, und von Jesus reichlich erfüllt wird: 20,30. Vgl. auch die Zeichen des Tiers und der Dämonen in der Offenbarung: 13,13 f.; 16,14; 19,20.

[2] Joh. 20,24—29. [3] Joh. 10,30; 14,9. [4] Joh. 1,13 f.

[5] Joh. 5,39. 46 f.; vgl. oben S. 31 Anm. 2. Hierher gehört auch das Zeugnis des Täufers: Joh. 5,33. 36.

nis Jesu selbst, der das Zeugnis des Vaters anerkennt und durch seine Werke, die gut sind, zugleich als wahr erweist. Es handelt sich also, wie ausdrücklich betont wird, nicht um einen willkürlichen Anspruch, den Jesus selbst für sich erhebt, sondern um ein Zeugnis des Gehorsams und der Tat. Gerade darin erweist sich sein Zeugnis im Gegensatz zum Zeugnis der Menschen, die für sich selber zeugen, als wahr[1], und soweit sie, von der Macht der Wahrheit überwunden, ihn bekennen, sind seine Worte wieder nicht mehr als die Bestätigung des „Ich bin es"[2] und der freie Triumph des „Du sagst es"[3].

„Komm und siehe!"[4] ist darum der einzige Ruf zu Jesus, der Erfolg haben kann. Es ist ein durchaus typischer Vorgang, den das Evangelium mehr als einmal mit absichtsvoller Ausführlichkeit schildert, daß Jesus seine Anhänger nicht bloß mittelbar gewinnt, sondern dann auch weiter einer den anderen zu ihm hinführen muß. So ruft Andreas — selbst von dem Zeugnis des Johannes gerufen — seinen Bruder Petrus[5]; so ruft das samaritische Weib ihre Mitbürger[6]; so wenden sich die Griechen auf dem Fest in Jerusalem selbst an einen Jünger mit der Bitte: „Herr, wir wollten Jesum gerne sehen[7]." Aber keine menschliche Führung und Empfehlung ist gegen Zweifel gefeiht — „Was kann aus Nazareth Gutes kommen?"[8] —, und nicht eher ist der Glaube wirklich begründet und am Ziel, als bis er mit den Samaritern bekennen kann: „Wir glauben nun nicht mehr um deiner Rede willen; denn wir haben selbst gehört und wissen, daß dieser ist wahrhaftig der Heiland der Welt[9]." Dieser Glaube ist dann aber so wenig mehr ein Menschenwerk wie das Zeugnis Gottes, das Jesus vor seinen Jüngern bestätigt: „Ich habe euch gesagt, daß niemand zu mir kommen kann, es werde ihm denn gegeben vom Vater[10]." Dieses lebendige Zeugnis, das Gott zu seinem Werkzeug erhebt, darf nicht verstummen bis an der Welt Ende, und darum hört es auch mit Jesu Scheiden von den Seinen nicht auf. Hier tritt der „Geist der Wahrheit" an seine Stelle, den der Vater auf seine Bitte hin den Jüngern gesandt hat. Durch den Geist, der vom Vater ausgegangen ist, wird das Zeugnis Gottes über Christus fort und fort weiter in der Welt bezeugt, und die Jünger selbst werden jetzt zu Zeugen, da sie von Anbeginn mit Christus

[1] Joh. 5,31—44; 8,13—18; 10,25. 38; vgl. 3,2; 7,16—18; 14,10f.; 15,22. 24.
[2] Joh. 18,5—8; vgl. 4,26; 8,24f.; 9,9. 37f.; 13,13. 19.
[3] Joh. 18,37; vgl. 1,49f.; 6,67—69. [4] Joh. 1,46; vgl. 39; 4,29.
[5] Joh. 1,35—42. [6] Joh. 4,28—42. [7] Joh. 12,20—22.
[8] Joh. 1,46. Die Antwort auf diese Zweifelsfrage steht im folgenden Vers: ἴδε ἀληθῶς Ἰσραηλείτης, ἐν ᾧ δόλος οὐκ ἔστιν. [9] Joh. 4,42.
[10] Joh. 6,65; vgl. 3,27; 17,6. 9. 11f. 24; 18,9.

gewesen sind[1]. Aber auch das Zeugnis der Werke, das der Glaube nicht entbehren kann, wird nicht aufhören. „Wahrlich, wahrlich, ich sage euch: wer an mich glaubt, wird auch die Werke tun, die ich tue, und wird größere tun als diese[2]." Gott, der sie durch Jesus gewirkt hat[3], wirkt sie auch durch die Jünger, wenn sie in Jesu Namen darum bitten[4]. Ja, durch den Geist ist Jesus selbst in seinen Jüngern verklärt[5], in ihnen, so wie sie in ihm bleiben[6], nicht anders gegenwärtig, als er es einst leiblich auf der Erde war. Das Zeugnis der Wahrheit, auf das er sich damals berief, und das die Jünger „annahmen"[7], „haben" sie jetzt in sich selber[8], und wer ihr Zeugnis nicht glauben will, glaubt darum nicht dem Zeugnis Gottes, das er gezeugt hat über seinen Sohn[9]. Was Johannes hier beschreibt, ist kein Vorrecht der ersten Jünger: es ist das Bild der Kirche, so wie sie zu allen

[1] Joh. 15,26f. Dies ist (neben dem andersartigen Vers 19,35) die einzige Stelle, an der im Johannes-Evangelium das Augenzeugnis als solches erwähnt wird. Es wird gleichsam erst frei, nachdem der Geist das entscheidende Zeugnis gegeben hat (1. Joh. 5,6) und tritt ihm dann bei (*καὶ ὑμεῖς δέ*...). 3. Joh. 12 liegt das gleiche Verhältnis vor. Es scheint mir grundsätzlich verfehlt, wenn F. Torm, Die Psychologie des vierten Evangeliums: Augenzeuge oder nicht? ZNW. XXX (1931) 132f., gerade diese Stellen zum Ausgangspunkt der Untersuchung über den Sinn der johanneischen *μαρτυρία* macht.

[2] Joh. 14,12; vgl. 7,38. So führt der Geist die Jünger auch in alle Wahrheit hinein, noch über die Reden des historischen Jesus hinaus: Joh. 16,12f.

[3] Joh. 14,8—10. Der Gedanke, daß Jesus nichts aus sich selber sagt und tut und eben durch diese völlige Unterwerfung unter den Vater die Erscheinung des Vaters selber ist, ist ein Grundgedanke des Evangeliums und braucht nicht im einzelnen belegt zu werden. [4] Joh. 14,13f. [5] Joh. 16,13f.; 17,10.

[6] Joh. 17,20—26. [7] Joh. 5,36; 3,33.

[8] 1. Joh. 5,10; ebenso Apk. 2,25; 3,11; 6,9; 12,17; vgl. Joh. 5,36. Der Gedanke des ständigen Fortwirkens der Offenbarung Christi in den an ihn Glaubenden wird vom Evangelisten und vom Verfasser der Briefe noch stärker betont, wenn er von einem *μένειν* spricht: es „bleiben" in ihnen der *λόγος τοῦ θεοῦ* (Joh. 5,38; 1. Joh. 2,14; vgl. Joh. 1,14 *ἐσκήνωσεν*), die *ῥήματα* Christi (Joh. 15,7; vgl. 1. Joh. 2,24), die *διδαχή* (2. Joh. 9) und *ἀλήθεια* (2. Joh. 2). Damit sind nicht nur einzelne Worte oder Lehren gemeint, sondern das „Bleiben" des Geistes (Joh. 1,32; 14,17; vgl. 1. Joh. 2,27; 3,9. 24) und des „Lebens" (1. Joh. 3,15), sowie umgekehrt bei den Ungläubigen die Sünde, die Finsternis, der Zorn Gottes und der Tod „bleiben" (Joh. 3,36; 9,41; 1. Joh. 2,9; 3,14), d. h. es „bleibt" in Wahrheit in den Gläubigen Christus und damit Gott selbst, so wie sie in ihm bleiben: Joh. 6,56; 14,10; 15,4—7; 1. Joh. 2,6. 27f.; 3,17; 4,13. 15. 17. Auch von einem Bleiben im Wort (Joh. 8,31) und in der Liebe (Joh. 15,9f.; 1. Joh. 3,17) kann in der gleichen Umkehrung des Verhältnisses geredet werden. Vgl. auch Joh. 6,27; 15,16. Daß der Begriff des *μένειν* in der Offenbarung fehlt und der entsprechende Gedanke hier in Anwendung auf die *μαρτυρία* mit *ἔχειν* umschrieben wird (Apk. 6,9; 19,10), ist ein sehr auffallender Unterschied im Sprachgebrauch. [9] 1. Joh. 5,10.

Zeiten auf der Erde erscheint. Wer „an Christus glaubt“, gibt durch den Geist für Christus auch Zeugnis ab, und dieses Zeugnis der Christen ist gleichbedeutend mit der Wirklichkeit und Gegenwart Christi in der Welt[1].

Wir haben die johanneische Theologie des Zeugnisses ausschließlich nach den Aussagen des Evangeliums und des ersten Briefes skizziert, ohne daß von einem Blutzeugnis und vom Martyrium bis jetzt die Rede gewesen wäre. Wir kommen einen Schritt weiter, wenn wir nun auch die Offenbarung Johannis hinzunehmen, deren Zeugenbegriff, wie sich gleich zeigen wird, dem gewonnenen Rahmen sich ohne Widerspruch einfügt. Ja die Schwierigkeiten, die bei einer isolierten Betrachtungsweise hier noch bestehen bleiben, lösen sich gerade dann, wenn sie auf dem Hintergrund der übrigen johanneischen Aussagen gesehen werden. Die Frage, wie das geschichtliche Verhältnis der johanneischen Schriften dabei im einzelnen gedacht werden kann, darf dabei unerörtert bleiben[2].

Der große Gegensatz zwischen „Licht“ und „Finsternis“, der die Weltgeschichte bestimmt, wird nach der Anschauung des Evangeliums gerade an der Stellung zum Gottessohne offenbar. Es ist das Zeugnis über ihn, das die „Juden“ gegen ihn empört. Eben daran zeigt es sich, daß sie nicht „aus Gott“ sind, sondern von der „Welt“. Der Sohn richtet niemanden; aber sein Zeugnis wird ihnen zum Gericht. „Euch“, sagt Jesus zu seinen ungläubigen Brüdern, „kann die Welt nicht hassen; mich aber haßt sie; denn ich zeuge über sie, daß ihre Werke böse sind“[3]. Dieses Zeugnis über die bösen Werke der Welt ist keine Sonderaussage, die Jesus macht. Es ist einfach die Kehrseite seines Zeugnisses über sich selbst, das durch seine guten Werke als wahr erwiesen wird, und dessen Verwerfung zugleich die Verwerfung des Guten ist und die Verdammnis bedeutet[4]. Diese scheidende Tätigkeit, die das Zeugnis ausübt, setzt sich wie das gesamte Tun Jesu in seinen Jüngern fort. Der Geist der Wahrheit vermag die Welt

---

[1] Vgl. oben S. 40, Anm. 8. — Neben das Zeugnis des „Wortes“ tritt noch, wie hier nicht weiter ausgeführt werden muß, das Zeugnis des Sakraments, in dem gleichfalls Christus selbst gegenwärtig ist: I. Joh. 5, 6ff. Die Elemente als solche bedeuten nichts (Joh. 6, 63), aber gehören mit Wort und Geist zusammen; vgl. H. Huber, Der Begriff der Offenbarung im Johannesevangelium (1934) 89ff.

[2] So auch P. Casey in Foakes Jackson and Kirsopp Lake, The Beginnings of Christianity I, 5, Note V μάρτυς, S. 49: The conception of Christian μάρτυς in the Apocalypse is directly connected with that of the Fourth Gospel.

[3] Joh. 7, 7.

[4] Belege oben S. 39 Anm. 1. Vgl. L. Brun, Jesus als Zeuge von irdischen und himmlischen Dingen, Joh. 3, 12—13, Symbolae Osloenses VIII (1929) 67f.

auch durch die Jünger ihrer Sünde zu „überführen“, „daß sie nicht glauben an mich“[1], und eben deshalb wird die Welt auch die Jünger Jesu hassen und töten. „Der Knecht ist nicht größer als der Herr“, heißt es mit einem unmittelbaren Anklang an die Aussendungsrede der Synoptiker[2], „haben sie mich verfolgt, so werden sie euch auch verfolgen; haben sie mein Wort gehalten, so werden sie das eure auch halten“[3]. Das „Wort“, das die Jünger übernehmen, und das „gehalten“ werden muß, ist kein bloßer Inbegriff sittlicher und religiöser Vorschriften, sondern kommt im Christus-Bekenntnis zur Erfüllung. Umgekehrt ist das Zeugen für Christus nicht möglich ohne ein gleichzeitiges Halten der göttlichen Gebote. Es ist der Wille eines Gottes, der im Gesetz des Moses und in der Sendung des Sohnes dem Menschen begegnet, und es ist ein Gehorsam, der sich beiden unterstellt[4]. Diese Betrachtungsweise wird von der Offenbarung Johannis geteilt. Sie faßt im gleichen Sinne die Gebote Gottes mit dem Zeugnis Christi zusammen, gegen die sich die Wut der Hölle empört[5], und das „Wort des Zeugnisses“[6] ist auch hier die entscheidende Größe. Nur tritt es hier ganz in den Mittelpunkt des grauenhaften Endgeschehens, das der Seher verkündigt, und das sich vor seinen Augen bereits entrollt.

Man hat die Offenbarung mit noch größerem Recht als den Philipperbrief eine „Märtyrerschrift“ im Neuen Testament genannt[7]. Die Tröstungen und Drohungen, mit denen sie ihre ungeheueren Visionen begleitet, sind an eine Kirche gerichtet, die den furchtbarsten Anfechtungen entgegengeht, bei denen das Blut der Heiligen in Strömen fließen wird. Es ist unbezweifelbar, daß die Offenbarung im einzelnen ältere jüdische und synkretistische Traditionen in reichem Maß aufgenommen und verarbeitet hat. Aber sie bleibt gleichwohl eine christliche Schrift, d. h. ihre tragenden Gedanken haben einen Sinn, der ohne die ständige Beziehung auf den wirklichen, geschichtlichen Christus nicht zu denken ist. Das gilt auch von der Vorstellung des Zeugens und des Zeugnisses, wie sie hier von neuem auftaucht. Es besteht keine Veranlassung, das „Zeugnis Jesu“, von dem die Offenbarung spricht, anders aufzufassen als im Johannes-Evangelium und -Brief und etwa an ein Zeugnis zu denken, das Jesus seinerseits den Menschen ausstellt. Vielmehr erscheint das umkämpfte Zeugnis wieder als das Zeugnis für ihn, das er selbst zuerst in die Welt getragen hat, und das die Gemeinde als ihr Bekenntnis zu ihm vertritt.

[1] Joh. 16,8f. [2] Mt. 10,24f. [3] Joh. 15,20. [4] Joh. 5,46.
[5] Apk. 12,17; 14,12; vgl. 3,8. [6] Apk. 12,11; vgl. 1,9.
[7] E. Lohmeyer, L'idée de martyre dans le Judaisme et dans le Christianisme, jubilé A. Loisy II (1928) 134; deutsch in der Zeitschr. für syst. Theol. V (1928) 247.

In diesem Sinne bezeugt auch der Verfasser selbst mit seinem Buche „das Wort Gottes und das Zeugnis Jesu Christi"[1], und wieder erscheint dieses Zeugnis in Verbindung mit dem heiligen Geist. Wo Christus geglaubt und bekannt wird, wo man ihn, wie Paulus sagt, einen Herrn heißt[2], oder wo man, johanneisch ausgedrückt, sein Zeugnis hat, da übermittelt dessen Besitz auch den heiligen, prophetischen Geist: „Das Zeugnis Jesu ist der Geist der Prophetie[3]." So gesehen, gehört das Zeugnis Jesu der Gemeinde als ganzer zu, und es handelt sich dabei jedenfalls nicht um einen Sonderbesitz, der erst dem Märtyrer im Augenblick des Martyriums zuteil würde. Sein Vorhandensein bildet vielmehr die Voraussetzung der Verfolgung, und alle, die dieses Zeugnis und Gottes Gebote halten, d. h. alle Christen, sucht der Verfolger zu töten[4]. Aber das schließt nicht aus, daß das Zeugnis gleichwohl bestimmten Personen in besonderer Weise zugeschrieben wird, so wie ja auch der Geist in der ganzen Gemeinde herrscht und dennoch einzelne, begnadete Propheten vor anderen zu seinem Sprachrohr macht. Für das Zeugnis gilt das insofern in noch ausgeprägterer Weise, als es in Wirklichkeit ja nur als lebendiges Zeugen, als martyria und nicht als martyrion, erfahren wird und somit jeweils nur in bestimmten Personen und Situationen als immer neues Ereignis wirksam und gegenwärtig wird, indem man es gegen die Welt behauptet und in seiner Kraft „überwindet"[5]. Schon von hier aus wird es verständlich, daß gerade der Märtyrer als Zeuge gesehen werden kann und mit seinem geistgetragenen Zeugnis zugleich in die Nachbarschaft der „Propheten" gerät, ohne daß man beide einander einfach gleichsetzen dürfte.

Aber der eigentliche Begriff des „Blutzeugen" ist mit der Vorstellung eines Kampfes um das Zeugnis doch noch nicht ohne weiteres gegeben.

[1] Apk. 1,2. Nach der Art, in der die Offenbarung den Begriff *μαρτυρία* immer wieder im martyrologischen und niemals im missionarischen Zusammenhang gebraucht, scheint es mir mit E. Lohmeyer, Die Offenbarung des Johannes, HzNT. 16 (1926) 33, W. Hadorn, Die Offenbarung des Johannes, ThHzNT. 18 (1928) 33 und E.-B. Allo, Saint Jean-l'Apocalypse (1933[3]) 11 völlig ausgeschlossen, Apk. 1,9: *ἐγενόμην ἐν τῇ νήσῳ τῇ καλουμένῃ Πάτμῳ διὰ τὸν λόγον τοῦ θεοῦ καὶ τὴν μαρτυρίαν Ἰησοῦ* auf Missionstätigkeit oder gar auf eine freiwillige Zurückgezogenheit zum Empfang von Visionen zu beziehen. Das altkirchliche Zeugnis spricht eindeutig von Verbannung, und darauf weisen 1,9 auch die Worte: *συγκοινωνὸς ἐν τῇ θλίψει καὶ βασιλείᾳ καὶ ὑπομονῇ*. [2] 1. Kor. 12,3.

[3] Apk. 19,10. Wenn es sich bei diesem Satz wirklich um eine „Glosse" handelt, wie die älteren Erklärer übereinstimmend annehmen, so ist sie jedenfalls sehr alt, da sie sich in allen Handschriften findet, und trifft den richtigen Sinn. So zuletzt J. Behm, Das Neue Testament Deutsch III 11: Die Offenbarung des Johannes (1935) 384.

[4] Apk. 6,9; 11,7; 12,17; 20,4. [5] Apk. 12,11.

Es ist nicht zu übersehen, daß die Offenbarung nicht etwa jeden, der das Zeugnis hat und um des Zeugnisses willen verfolgt wird, darum schon als Zeugen bezeichnet. Auch sich selbst nennt der Apokalyptiker niemals ausdrücklich einen Zeugen, obgleich er Prophet ist und Zeugnis gegeben hat[1]. Das Wort martys, Zeuge, das in den übrigen johanneischen Schriften überhaupt fehlt, taucht auch in der Offenbarung nur fünfmal auf und wird dann allerdings jedesmal auch mit besonderem, feierlichem Nachdruck verwendet. Es wird tatsächlich nur für die Zeugen gebraucht, die für ihr Zeugnis auch gestorben sind, also die Blutzeugen, die Märtyrer[2]. In diesem Sinne wird Antipas von Pergamon, der erschlagen wurde, „wo der Satan haust", weil er den Glauben seiner Gemeinde nicht preisgab, als ein „treuer Zeuge" Jesu bezeichnet[3]. Als Zeugen gelten ferner die beiden geheimnisvollen „Propheten", die den Menschen tausendzweihundertundsechzig Tage lang weissagten und sie mit ihrem Zeugnis „quälten", bis daß sie endlich erschlagen wurden[4], und alles Blut der Heiligen, das die große Babylon auf dem scharlachroten Tiere trinkt, ist Blut der Zeugen Jesu[5]. Vor allem heißt aber auch Jesus selbst zweimal „der Zeuge", der „treue und wahrhaftige Zeuge" schlechthin und „der Erstgeborene von den Toten und der Herrscher der Könige auf der Erde"[6]. Er heißt so als Urbild und Vorbild der Märtyrer nicht erst in einem abgeleiteten und von ihnen entlehnten Sinne, sondern weil er tatsächlich als erster dasselbe tat und litt, was sie nach ihm tun und leiden müssen, und weil das Zeugnis, um das es dabei geht, hier wie dort tatsächlich dasselbe ist. Jesus kam ja, wie das Evangelium betont, in die Welt, damit er von der Wahrheit zeugte[7], die er selber zugleich war[8]. Die Jünger aber nahmen sein Zeugnis auf und wurden auf dem Weg der Nachfolge zu Zeugen der Wahrheit und zu Blutzeugen so wie er[9].

---

[1] Apk. 1, 2 f. 9; 22, 7. 10. 18 f.

[2] Ich bevorzuge die Übersetzung „Blutzeuge", wo der Sinn des „Zeugens" im martyrologischen Zusammenhang noch deutlich spürbar ist, „Märtyrer", wo es sich im wesentlichen schon um eine technische Bezeichnung für den um des Glaubens willen Getöteten handelt.

[3] Apk. 2, 13. Alle späteren Berichte über Antipas gehen auf diese Stelle zurück. Deren Zuverlässigkeit kann natürlich nicht, wie F. Görres, Kritische Erörterungen über den apokalyptischen Märtyrer Antipas von Pergamum, Zeitschr. für wiss. Theol. XXI (1877) 257—279, will, „wegen des visionären Charakters der Apokalypse" in Zweifel gezogen werden. [4] Apk. 11, 3. [5] Apk. 17, 6.

[6] Apk. 1, 5; 3, 14. [7] Joh. 18, 37. [8] Joh. 5, 33; 14, 6.

[9] Über die Bedeutung des Nachfolgegedankens für das Martyrium s. unten Kap. III. — E.-B. Allo, Saint Jean-l'Apocalypse (1933³) 62—63 sucht in einem Exkurs 15, les „martyrs" dans l'Apocalypse, die martyrologische Auslegung der Offen-

Im Sterben ist die Zeugnispflicht erfüllt, die jedem Christen gesetzt ist, und was das bedeutet, sucht die Offenbarung mit aller Eindringlichkeit herauszuarbeiten. Das Zeugnis Jesu ist an und für sich unüberwindlich und bleibt in der Kirche lebendig bis zu dem letzten Triumph. Aber vor jedem Einzelnen, der um dieses Zeugnisses willen in die Verfolgung kommt, erhebt sich gleichwohl die Frage, ob er „treu" bleiben und das Zeugnis Jesu festhalten will, oder ob er es lassen und das Zeichen des „Tieres" an seine Stirn nehmen will[1]. Daß es immer diese doppelte Möglichkeit gibt, gehört zum Wesen seines Daseins in der Welt zwischen Christi Erscheinung und Wiederkehr, und daß jetzt die Stunde der Entscheidung und der letzten, allgemeinen Verfolgung anbricht, das ist es, was ihm das Buch des Sehers enthüllen soll: „Wer Ohren hat zu hören, der höre, was der Geist den Gemeinden sagt[2]." „Die Zeit ist nahe"[3], und nur wer jetzt durchhält und die Treue bis zum Tode bewahrt, erhält den Kranz. „Selig" aber „sind die Toten, die im Herrn sterben von nun an; ja — spricht der Geist — sie sollen Ruhe haben von ihrer Mühsal, denn ihre Werke folgen ihnen nach[4]." Diese Seligpreisung gilt auch den Märtyrern, ja ihnen in allererster Linie; denn die Zeit, die jetzt anbricht, ist die Zeit des Martyriums, und der Tod, den die Christen sterben werden, ist der Märtyrertod[5].

Von hier aus versteht man den Sinn der eigentümlichen Beschränkung, daß die Märtyrer und sie allein die „Zeugen" genannt werden. Noch steht die Christenheit, soweit sie lebt, diesseits der letzten Entscheidung. Nur die Märtyrer sind durch ihr Sterben schon jetzt der Zweideutigkeit des Lebens für immer entnommen und das in einer Weise, die die Verbindung ihres Zeugnisses und ihrer Person unauflöslich und unwiderruflich gemacht hat. Sie haben den Satan, der sie verklagen wollte, überwunden „durch des Lammes Blut und durch das Wort ihres Zeugnisses und haben ihr Leben nicht geliebt bis an den Tod"[6]. Sie sind damit zu

barung bei Charles, Loisy und Lohmeyer u. a. auch auf statistischem Wege zu widerlegen. Das geschieht für μαρτυρεῖν und μαρτυρία bis zu einem gewissen Grade mit Recht; aber die Sonderstellung des Wortes μάρτυς ist Allo dabei entgangen. Er sieht auch Apk. 1,5; 3,14; 11,3 keinen Zusammenhang mit dem Martyrium.

[1] Apk. 14,9. 11; 15,2; 16,2; 19,20; 20,4.

[2] Apk. 2,7. 11. 17. 29; 3,6. 13. 22; 13,9f.

[3] Apk. 1,3; 22,10. [4] Apk. 14,13.

[5] Vgl. W. Bousset, Die Offenbarung Johannis, Meyers Kommentar zum NT. 16[6] (1906) 387. Eine scharfe Grenze zwischen den Märtyrern und sonstigen Christen, die dem Martyrium etwa auch ohne Verleugnung entgehen, wird nicht gezogen im Angesicht der anrückenden allgemeinen Verfolgung. Über kurz oder lang fällt das Festhalten am Zeugnis mit dem Martyrium zusammen, und der treue Christ wird zum Märtyrer. [6] Apk. 12,10f.

Zeugen schlechthin geworden, weil sie in ihrem Zeugenberuf gar nicht mehr versagen können und gewissermaßen als Zeugen vollendet und verewigt sind. Das gilt aber nicht bloß für die einzelnen Märtyrer, sondern auch für die Welt, die sie verfolgt hat und ihr Zeugnis nicht ertragen konnte[1]. Gerade jetzt kann sie ihren Mund nicht mehr stopfen, ihr Zeugnis steht fest, und auch die Schuld derer, die ihr Blut vergossen haben, steht unverrückbar fest bis zum Tage des nahen, furchtbaren Gerichts[2].

Die Vorstellung des Blutzeugen entsteht also dadurch, daß der Gedanke des Zeugnisses, das die Christen nicht anders wie Christus selbst in der Welt vertreten, zusammentrifft mit dem Gedanken an die ewige und endgültige Vollendung durch den Tod. Aber so wenig, wie es sich um ein allgemeines religiöses Zeugnis, sondern um das konkrete, geschichtliche Zeugnis Jesu handelt, bilden allgemeine Betrachtungen über den Sinn des Todes den Hintergrund der Märtyreridee. Es sind konkrete, furchtbare Verfolgungen, die der Seher voraussieht, wirkliche, geschichtliche Gegner, die die Christen als Christen verfolgen werden. Es dürfte kaum möglich sein, die Ereignisse, von denen die Apokalypse berichtet, völlig zu spiritualisieren, mag es auch um ihre „zeitgeschichtliche" Deutung wie immer bestellt sein[3]. Aber was diese Märtyrerschrift weissagt, sind trotzdem Dinge, die jedermann angehen. Denn niemand wird sich den kommenden Krisen entziehen können: sie folgen mit innerer Notwendigkeit aus der Bezeugung des Namens Jesu in der dämonischen, vom Satan besessenen und beherrschten Welt. —

Gehen wir jetzt dazu über, die vorgetragene Ableitung des Märtyrertitels durch spätere Zeugnisse zu unterbauen, so bedeutet die Dürftigkeit der literarischen Überlieferung aus der ältesten Zeit natürlich einen empfindlichen Mangel. Die nächste martyrologische Urkunde, die den Märtyrertitel verwendet, ist das Martyrium Polykarps, und dieses ist nicht

[1] Apk. 11, 10. [2] Apk. 6, 10 f.; 18, 24; 19, 2.

[3] Die entschiedenste Leugnung der zeitgeschichtlichen Deutung bietet E. Lohmeyer, Die Offenbarung des Johannes, HzNT. 16 (1926), hat aber damit nur wenig Zustimmung gefunden. Im einzelnen ist man seit W. Bousset, Die Offenbarung Johannis (1906), kaum zu sicheren Ergebnissen vorgedrungen, und vieles bleibt strittig. Lohmeyer folgt K. Staritz, Zu Offenbarung Johannis 5, 1, ZNW. XXX (1931) 157—170, besonders S. 166 ff. Eine entschieden zeitgeschichtliche Deutung bietet R. Schütz, Die Offenbarung des Johannes und Kaiser Domitian, Forsch. zur Rel. und Lit. des A. und NT.s (1933); anders und zurückhaltender W. Foerster, Die Bilder in Offenbarung 12 f. und 17 f., Theol. Stud. und Krit. CIV, H. 2 (1932) 279—310; dagegen R. Schütz, W. Foersters Erklärung der Bilder in Offenbarung des Johannes 12 ff. und 17 ff., ebd. CV (1933) 455—466; zuletzt J. Behm, Das Neue Testament Deutsch III, 11 (1935) 3.

bloß ein gutes halbes Jahrhundert von der Offenbarung zeitlich entfernt[1], sondern atmet auch schon einen völlig veränderten Geist. Wieweit der Zeugentitel hier noch in seiner dialektischen Bezogenheit auf den Zeugnisakt verstanden wird, bleibt unklar. Da das Martyrium als abgeschlossenes Ereignis erzählt wird, ist es in der rückschauenden Betrachtung natürlich möglich, den „seligen" Märtyrer Polykarp von Anfang an als Zeugen zu bezeichnen. Immerhin findet sich neben dem Hauptwort „Zeuge" für den Märtyrer auch noch die lebendigere, weniger erstarrte Umschreibung durch das Zeitwort: martyresas (*μαρτυρήσας*), ein Mann, der gezeugt hat[2]. Aufs Ganze gesehen läßt sich daraus aber nicht viel folgern[3].

Um so wertvoller ist der zeitlich jüngere Bericht Hegesipps über den Märtyrertod des Herrnbruders Jakobus, den Eusebios überliefert hat[4]. Für das geschilderte Ereignis selbst ist er ohne historischen Wert[5]; aber der Sprachgebrauch Hegesipps zeigt in seinem Bericht ein so unverkennbares Nachwirken des alten Zeugenbegriffs, wie er sonst nirgends wieder begegnet. Wir hören, wie die Häupter der Juden den Versuch machen, dem wachsenden Glauben an Jesus zu begegnen. Sie wenden sich an Jakobus „den Gerechten", der wegen seiner Heiligkeit allgemein in Ansehen steht, und wollen ihn zu einer öffentlichen Stellungnahme wider Jesus veranlassen. Allein ihr Plan schlägt zum Gegenteil aus. Der Mann, dem sie erst feierlich „Zeugnis gaben", er sei gerecht und unparteiisch — auch hier kommt es auf die persönliche Autorität des Zeugen an, wenn man seinem Zeugnis glauben soll —, zeugt vielmehr gerade für Jesus als den kommenden Menschensohn[6]. Enttäuscht merken die Schriftgelehrten, daß sie nur dazu

---

[1] Zur Datierung Ed. Schwartz, Abh. der Gött. gel. Ges. VIII, 6 (1905) 125—138 (23. II. 155); dazu bestätigend, ohne Schwartz zu kennen, W. M. Ramsay, The date of St. Polycarp's Martyrdom, Beibl. der Jahreshefte des Österr. Archäol. Inst. XXVII (1932) 245—258.

[2] *Μάρτυς*: Mart. Pol. 2,2; 14,2; 15,2; 16,2; 17,3; 19,1; *μαρτυρήσας*: 1,1; 19,1; 22,1; epil. Mosqu. 3; in sinnvollem Wechsel mit *μαρτύριον*: 1,1; 2,1; 18,2; 19,1; epil. Mosqu. 1, steht *μαρτυρία*: 1,1; 13,2; 17,1.

[3] Vgl. noch unten S. 48 Anm. 5.

[4] Eus. H. E. II 23,4—18. Die allgemeine Analyse des Berichtes s. bei Ed. Schwartz, Zu Eusebius Kirchengeschichte I: Das Martyrium Jakobus des Gerechten, ZNW. IV (1903) 57—59.

[5] Das ist jetzt allgemein zugestanden; vgl. zuletzt G. Kittel, ZNW. XXX (1931) 145.

[6] Die Aufforderung, *ἀπάγγειλον ἡμῖν τίς ἡ θύρα τοῦ Ἰησοῦ*, Eus. H. E. II 23,12 (vgl. 8), ist einigermaßen rätselhaft. Ed. Schwartz verweist in seiner Ausgabe auf Joh. 10,9. Das wäre ein willkommener Anklang an johanneische Terminologie. Vgl. auch Ign. Philad. 9,1.

beigetragen haben, Jesus „ein solches Zeugnis" zu verschaffen und schreiten im Zorn sofort zur Steinigung des Gerechten. Noch lebt er, und ein Priester sucht ihn zu retten. Aber ein Walker schlägt ihm mit einem schweren Holz auf den Kopf, „und so", heißt es dann wörtlich weiter, „gab er Zeugnis" (*καὶ οὕτως ἐμαρτύρησεν*). Sie begruben ihn auf der Stelle, und noch heute ist sein Grabmal beim Tempel vorhanden. Dieser ist Juden und Griechen ein wahrhaftiger Zeuge geworden"[1]. Es ist versucht worden, die beiden letzten Sätze des Berichts als Zutat eines Interpolators zu beseitigen[2]. Man berief sich, abgesehen von der zu Unrecht verdächtigten Erwähnung des Märtyrergrabes[3], auf den auffallenden Wechsel der Tempora in der vermeintlichen sinnlosen Verdoppelung der Aussagen: „er gab Zeugnis" und „er ist Zeuge geworden", um die zweite Stelle als unerträgliche Wiederholung zu tilgen[4]. Für den späteren Sprachgebrauch erscheint das Nebeneinander in der Tat als überflüssig und störend; aber es ist in Wirklichkeit ursprünglich und sinnvoll. Durch den einmaligen, geschichtlichen Akt der Zeugnisabgabe, der vorausgeht, ist Jakobus erst vollendet und zum Zeugen geworden, als der er dann in gewissermaßen ewiger Gegenwart vor aller Welt erscheint[5]. So erklärt sich nicht bloß der Tempuswechsel sondern auch die Erwähnung der „Griechen" neben den Juden, obgleich sie im Verlauf des Martyriums selber nirgens her-

---

[1] Eus. H.E. II 23,18.

[2] Ed. Schwartz, Zu Eusebius Kirchengeschichte I: Das Martyrium Jakobus des Gerechten, ZNW. IV (1903) 57—59. Es handelt sich für ihn dabei um eine isolierte Interpolation, die mit der sonstigen Scheidung der Quellen im Text nichts zu tun hat. Dagegen schon, ohne ausreichende Begründung, R. Reitzenstein, Bemerkungen zur Martyrienliteratur I, NGG. 1916, S. 430.

[3] Sie bedeutet nach dem, was Mart. Pol. 17 f. berichtet, für die Zeit Hegesipps nichts Undenkbares, auch nicht auf judenchristlichem Boden; vgl. Ad. Schlatter, Der Märtyrer in den Anfängen der Kirche, Beitr. zur Förd. christl. Theol. XIX,3 (1915) 23—29 über „das Grab des Propheten".

[4] Ed. Schwartz, ZNW. IV (1903) 57, findet die Wiederholung „um so unerträglicher", als, wie er richtig bemerkt, *μάρτυς* hier „im vollen Wortsinn" genommen ist, während *ἐμαρτύρησεν* einfach die Wendung „er starb" (als Zeuge) ersetzt.

[5] Eine Analogie bietet hierzu vielleicht das unerwartete Perfekt Mart. Pol. 16,1 f.: *ἐκλεκτῶν, ὧν εἷς καὶ οὗτος γέγονεν ὁ θαυμασιώτατος μάρτυς Πολύκαρπος* sowie das Präsens 21,1: *μαρτυρεῖ δὲ ὁ μακάριος Πολύκαρπος μηνὸς Ξανθικοῦ δευτέρᾳ κτλ.* Die Lesart *ἐμαρτύρησε* ist demgegenüber natürlich Vereinfachung. Auch die Stimme des Täufers Joh. 1,15 erscheint als präsentisch. „Die Gegenwartsform zeigt, daß der Evangelist den Täufer für sich und seine Leser in Anspruch nimmt: noch jetzt hört man des Zeugen Stimme ...": W. Bauer, Das Johannes-Evangelium, HzNT. 6 (1933³) 27; vgl. auch Luthers Märtyrergedicht, unten S. 161 Anm. 6.

vorgetreten sind oder vorausgesetzt werden können[1]. Seinem Sinn nach ist das Märtyrerzeugnis des Jakobus wieder nichts anderes als ein Bekenntnis zu Christus selbst. Allerdings erklärt Jakobus ausdrücklich, daß „des Menschen Sohn im Himmel thront zur Rechten der großen Kraft, und daß er kommen wird auf den Wolken des Himmels". Aber diese Aussage hat kein selbständiges Interesse, sondern bedeutet, wie Hegesipp richtig zusammenfaßt, sachlich nichts anderes als das Bekenntnis zu Jesus als Messias, daß er „der Christus sei"[2]. Es ist keine besondere Mitteilung gemeint, die Jakobus, etwa als „Augenzeuge", hätte machen können. Zum Zeugen wird er einfach dadurch, daß er im Kampf um die Geltung des Anspruchs Jesu, der als solcher ja allgemein bekannt ist[3], mit dem Messiasbekenntnis für ihn eintritt und diese Parteinahme mit dem Tod besiegelt. Es wird hier ohne weiteres klar, wie die beliebte Frage, wie sich das „Tatzeugnis" des Märtyrers zum Wortzeugnis der Christen verhalte, gegenüber der ursprünglichen Anschauung des Martyriums zur Unmöglichkeit wird. In der geschichtlichen Kampfsituation, in der sich der Märtyrer befindet, ist seine Tat ein Wort und sein Wort eine Tat. Es handelt sich dabei nicht um irgendwelche Anschauungen und Überzeugungen, die durch die Tat bekräftigt werden müßten, — dies ist eine spätere, griechische Betrachtung des Martyriums, für die die Besonderheit des martyrologischen Zeugentitels darum auch zum Problem wird[4] —, sondern es geht um eine einzige Entscheidung: ob der Märtyrer sein Bekenntnis zu Jesus preisgeben wird, oder ob er es festhält bis zu der abschließenden Versicherung durch den Tod.

Mit Hegesipp ungefähr gleichzeitig ist der Brief der Gemeinden von Lyon und Vienne (177/78 n. Chr.), der über die Leiden einer lokalen Verfolgung berichtet. Hier ist der Märtyrertitel ebenfalls völlig geläufig, ja man sieht schon, wie sich seine ursprüngliche Bedeutung zu verwischen beginnt. Die gefangenen Christen müssen sich dagegen wehren, daß man sie vorzeitig

---

[1] Vgl. Ed. Schwartz, ZNW. IV (1903) 59 über den vermeintlichen Interpolator: „Jakobus ist ihm, wie jeder Märtyrer, ein Zeuge nicht nur für die Juden, sondern auch für die Heiden." Das ist richtig — an die *ἔθνη* von II 23,11 darf man nicht denken —, aber kein Beweis dafür, daß die Stelle im Text nicht gerade sehr ursprünglich sein kann. Es ist bezeichnend, in welcher Weise Epiphan. Haer. 78, 14, 6 (Holl III 465) den Gedanken abschleift: *καὶ οὕτως γέγονε τὸ αὐτοῦ μαρτύριον.* — Ein letztes Argument für die Interpolation der Stelle entnimmt Schwartz aus dem schlechten Anschluß des nachfolgenden *καὶ εὐθὺς Οὐεσπασιανὸς πολιορκεῖ αὐτούς.* Aber das ist nicht zwingend, und möglicherweise gehörte dieser Satz ursprünglich schon in einen anderen Zusammenhang: vgl. H. J. Lawlor, Eusebiana (1912) 32 Anm. 1.

[2] Eus. H. E. II 23,13. 18. [3] Eus. H. E. II 23,8—10. [4] Vgl. unten S. 109ff.

mit diesem Ehrennamen schmückt, der doch nur jenen zukommt, die „Christus würdig befand, im Bekenntnis aufgenommen zu werden, nachdem er ihr Zeugnis durch den Ausgang", d. h. durch den Tod, „versiegelt hatte"[1]. Ebenso beginnt sich die grundsätzliche Parallelität, die zwischen Christus und dem Märtyrer unter dem Gesichtspunkt des Zeugnisses besteht, bereits zu verwirren[2]. Die spätere Entwicklung ist dann nach beiden Seiten hin schnell weiter geschritten und hat den ursprünglichen Sinn des Zeugentitels endgültig verschüttet[3]. Doch ist vielleicht noch ein Text aus dieser frühen Zeit zu nennen, der den Tod Christi wie den Tod des Märtyrers als ein „Zeugnisgeben" bezeichnet[4]. Er findet sich in einer viel umstrittenen Stelle des 1. Timotheus-Briefes. Hier heißt es in den abschließenden Ermahnungen folgendermaßen: „Kämpfe den guten Kampf des Glaubens, ergreif das ewige Leben! Dazu bist du berufen und hast das gute Bekenntnis vor vielen Zeugen bekannt. Ich gebiete Dir vor Gott, der allem das Leben schenkt, und vor Jesus Christus, der vor Pontius Pilatus Zeugnis gegeben hat für das gute Bekenntnis: bewahr dieses Gebot unverrückt und ungebrochen bis zum Erscheinen unseres Herrn Jesu Christi ...[5]." Daß in den Worten, die vom Zeugnisgeben „unter Pontius Pilatus" reden, eine feste kirchliche Formel anklingt, ist ziemlich allgemein zugestanden, und ihre Verwandtschaft mit der entsprechenden Wendung des apostolischen Glaubensbekenntnisses „gekreuzigt", bzw. „gelitten unter Pontius Pilatus" springt in die Augen. Nur scheint im Timotheus-Brief nicht vom Tode Jesu, sondern von einem mündlichen Bekenntnis die Rede zu sein, so wie ja das Johannes-Evangelium in der Tat auch von einem „Zeugnis" Jesu vor Pilatus zu berichten weiß[6]. Eine Anspielung auf die gerichtliche Form des Verhörs wird man in der Wendung nicht suchen dürfen[7]. Aber auch diese Verschiedenheit löst sich, wenn man die

[1] Euſ. H. E. V 2,3: ἐκεῖνοι ἤδη μάρτυρες, οὓς ἐν τῇ ὁμολογίᾳ Χριστὸς ἠξίωσεν ἀναληφθῆναι, ἐπισφραγισάμενος αὐτῶν διὰ τῆς ἐξόδου τὴν μαρτυρίαν. Ph. Haeuser, Des Eusebius Pamphili ... Kirchengeschichte, Bibl. der Kirchenväter II,1 (1932) 222, übersetzt diesen Satz: „Diese sind wirklich Märtyrer, da Christus sie infolge ihres Bekenntnisses für würdig erachtete, aufgenommen zu werden, und ihr Martyrium kraft ihres Todes besiegelte." Der spezifische, martyrologische Sinn des Sterbens ist dabei völlig verwischt.

[2] Vgl. hierüber unten S. 87ff. [3] S. Kap. III und IV.

[4] Für den Märtyrer begegnet das Tätigkeitswort μαρτυρεῖν in martyrologischem Sinne erstmalig 1. Klem. 5,4. 7; vgl. unten S. 53ff. [5] 1. Tim. 6,12—14.

[6] Auch R. Reitzenstein, Bemerkungen zur Martyrienliteratur I: Die Bezeichnung Märtyrer, NGG. 1916, S. 438f. findet den Ausdruck, den er mit 1. Tim. 1,8 zusammenbringt, noch schillernd.

[7] Diese schon F. Kattenbusch, Das apostolische Symbol II (1900) 343,

zweite Erwähnung des „guten Bekenntnisses" nicht als Bestandteil der ursprünglichen christologischen Formel auffaßt, sondern dem Verfasser des Briefes zuschreibt, der damit zum vorher erwähnten Taufbekenntnis des Timotheus die Brücke schlagen wollte[1]. So verliert die Wendung vom Zeugnisgeben unter Pontius Pilatus ihre vermeintliche, schillernde Doppelsinnigkeit; sie geht ganz so wie die entsprechende Wendung vom „Leiden" oder „Gekreuzigtwerden" tatsächlich auf Jesu Tod[2], nur daß dieser Tod seinem Wesen nach eine Bezeugung seines Anspruchs darstellt und insofern in der Tat mit der mündlichen Bezeugung vor Pilatus, die Johannes berichtet, sachlich zusammengehört und eine Einheit bildet. Daß der Verfasser des Timotheus-Briefes diese Ausdrucksweise, deren Sinn er vielleicht selbst nicht mehr voll versteht[3], nicht etwa geschaffen hat, sondern älteren, durch die feste, christologische Formel vermittelten Traditionen folgt, ist dann natürlich ebenfalls klar.

Die Frage nach der Entstehungszeit und dem möglichen Ursprungsgebiet des martyrologischen Zeugenbegriffs muß zum Schluß noch einmal besonders ins Auge gefaßt werden. Es ist deutlich, daß seine Verwendung nicht von Anfang an allgemein war und sich für den Märtyrer nur langsam gegen konkurrierende Bezeichnungen anderer Art in der ganzen Kirche durchgesetzt hat. Etwa zwei Jahrzehnte nach der Abfassung der Offenbarung wird der Bischof Ignatios von Antiochien zur Hinrichtung nach

Anm. 11, angedeutete Möglichkeit entwickelt weitläufig G. Baldensperger, Il a rendu témoignage devant Ponce Pilate, Rev. d'Hist. et de Phil. rel. II (1922) 1—25; 95—117, und M. Goguel, Jésus de Nazareth — mythe ou histoire? (1925) 175 bis 180, schließt sich ihm im wesentlichen an. Die gehaltloseren Ausführungen von D. W. Riddle, The Martyrs (1931) 151—156, bewegen sich in der gleichen Richtung. Aber alle Versuche, in den Pastoralbriefen, die „das Ideal christlicher Bürgerlichkeit" schildern (M. Dibelius, Die Pastoralbriefe, HzNT. 13 (1931²) 24), Spuren einer akuten Verfolgung nachzuweisen, bleiben ergebnislos. Auch die Worte 2.Tim. 1,3—14 spiegeln nur die glorifizierte Idealgestalt einer Vergangenheit, keine gegenwärtige Gefahr. Der Begriff des *μαρτύριον τοῦ κυρίου* 2.Tim. 1,8 darf vollends nicht mit der *μαρτυρία* der Apokalypse (so Baldensperger, a. a. O. S. 100) oder der Märtyrerakten (so Riddle, a. a. O. S. 152) zusammengebracht werden; vgl. das oben S. 22ff. über den Unterschied beider Wörter Bemerkte.

[1] M. Dibelius, Die Pastoralbriefe, HzNT. 13 (1931²) 55. Auf eine Erweiterung führt schon das Prädikat *καλή*, das für den Verfasser der Past. charakteristisch ist: F. Kattenbusch, Das apostolische Symbol II (1900) 343.

[2] Die Ausdrücke *παθόντα* und *σταυρωθέντα* konkurrieren ursprünglich, und auch *παθόντα* bezeichnet den Tod; s. unten S. 62ff.

[3] Das entspräche dann der Stellung der Gnostiker des zweiten Jahrhunderts, denen er zeitlich wohl nicht mehr allzufern steht; auch sie verstehen die alte Terminologie nicht mehr und suchen sie umzudeuten: s. unten S. 109f.

Rom geführt, und seine noch erhaltenen Briefe von dieser Reise kreisen ständig um den Gedanken des bevorstehenden Opfertodes. Er gebraucht für ihn verschiedene Ausdrücke, vor allem die Wendung eines „Gottes teilhaftig werden"[1] und bezeichnet sich in diesem Sinne als Gottträger, Theophorus (*Θεοφόρος*)[2], und Christophorus (*Χριστοφόρος*)[3]. Ja in emphatischer Steigerung des Wortsinns heißt der Märtyrer auch schlechtweg ein „Christ"[4]; er ist „Schüler" Christi[5] und „Nachahmer" seiner Leiden[6]. Aber der Begriff des „Zeugen" fehlt; Ignatios, der „Bischof Syriens"[7], hat ihn offenbar nicht gekannt[8]. Ähnlich liegen die Dinge zu einem vielleicht noch etwas späteren Zeitpunkt in Rom, als der „Hirte des Hermas" verfaßt wurde[9]. Hermas kennt bereits verschiedene Stufen von Märtyrern; er reflektiert über ihre himmlische Belohnung und ihren kirchlichen Rang. Aber die regelmäßig und technisch gebrauchte Bezeichnung für die Märtyrer ist „pathontes" (*παθόντες*), die Leute, die gelitten, des näheren: „um des Namens" willen gelitten haben[10]. Wir kommen auf diese und andere mit der Zeugenvorstellung konkurrierende Bezeichnungen im folgenden Kapitel noch zurück[11]. Hier gilt es nur zu zeigen, wie beschränkt die Verbreitung des Begriffes martys ursprünglich gewesen ist. Auch Justin

---

[1] Ign. Eph. 12,2; Magn. 14; Trall. 12,2; 13,3; Röm. 1,2; 2,1; 4,1; 9,2; Smyrn. 11,1; Pol. 7,1.

[2] Ign. Eph. prol.; vgl. W. Bauer, Die apost. Väter II, HzNT. Ergänzungsbd. (1920) 189f.

[3] Ign. Eph. 9,2; vgl. F. J. Dölger, Christophorus als Ehrentitel für Märtyrer und Heilige im christl. Altertum, Antike und Christentum IV (1933) 73—80.

[4] Ign. Röm. 3,2; das entspricht der Art, wie sich die Mönche des 4. Jahrhunderts einfach als „Christen" bezeichnen, vgl. z. B. Basileios bei K. Holl, Enthusiasmus und Bußgewalt beim griechischen Mönchtum (1898) 158.

[5] Ign. Eph. 1,2; 3,1. Der martyrologische Gebrauch von *μαθητής* mag schon älter sein, läßt sich aber nicht schon mit W. Bauer, Die apostolischen Väter II, HzNT. Ergänzungsbd. (1920) 198, mit einem Hinweis auf Lk. 14,27 und das Stephanus-Martyrium voll erklären.

[6] Eph. 1,1 (?); Trall. 1,2; Röm. 6,3; vgl. Smyrn. 12,1; Pol. 1,1.

[7] Ign. Röm. 2,2.

[8] Dazu paßt, daß sich auch die Benutzung des Johannes-Evangeliums und unmittelbar johanneischer Gedanken bei Ignatios m. E. nicht nachweisen läßt. Vgl. H. Schlier, Religionsgeschichtl. Untersuchungen zu den Ignatius-Briefen, Beiheft ZNW. 8 (1929) 177, und W. v. Loewenich, Das Johannes-Verständnis im zweiten Jahrhundert (1932) 25—38.

[9] Zur Datierung des Pastor Hermae vgl. M. Dibelius, Die apostol. Väter IV, HzNT., Ergänzungsbd. (1923) 421f.

[10] Vis. III 1,9; 2,1; 5,2; Sim. VIII 3,6f.; IX 28,2. 4. 5. 6. Vgl. unten S. 65.

[11] S. unten S. 57ff.

verwendet den Begriff des Blutzeugen noch nicht; aber bei dem besonderen für Heiden bzw. Juden berechneten Charakter seiner apologetischen Schriften darf hierauf vielleicht kein zu starkes Gewicht gelegt werden[1]. In der zweiten Jahrhunderthälfte wird der Ausdruck in der Kirche jedenfalls allgemein üblich. Schon vor Irenäus scheint ihn Theophilus von Antiochien gebraucht zu haben[2], und in der Zeit Tertullians sind „martyr" und „martyrium" als geläufige Lehnworte aus dem Griechischen auch in die lateinische Kirchensprache bereits eingedrungen[3]. Es ist aber wohl kein Zufall, daß die älteren Schriftsteller, bei denen der Begriff fehlt, Ignatios, Hermas und Justin, auch sonst von einer Beeinflussung durch die johanneische Theologie noch frei geblieben sind.

Die Frage nach dem Ursprung des Märtyrertitels ist nach dem Gang unserer Untersuchung praktisch wesentlich gleichbedeutend mit der Frage nach dem Ursprung der johanneischen Theologie und ihres Zeugenbegriffes geworden. Es erscheint an und für sich nicht unwahrscheinlich, daß die Offenbarung, in der dieser erstmalig in eindeutig martyrologischer Zuspitzung erscheint, den Begriff des Blutzeugen auch geschaffen hat bzw. dessen Bildung, die unter dem Eindruck der schärfer werdenden Verfolgung vor sich ging, unmittelbar widerspiegelt. Wenn das Johannes-Evangelium und die Johannes-Briefe das Hauptwort „martys" noch nicht verwenden, so kann das ein Zufall sein, der der allgemeinen Vorliebe des Evangelisten für verbale Konstruktionen entspricht. Es könnte schließlich auch — zumal bei späterer Datierung — eine klare Absicht zugrunde liegen: von „Märtyrern" ist in dem Evangelium ja in der Tat noch nicht die Rede. Allein es gibt ein Zeugnis, das uns hier zur Vorsicht mahnt und den Ursprung des martyrologischen Zeugenbegriffs vielleicht höher heraufzurücken empfiehlt. Ungefähr gleichzeitig mit der Offenbarung, in

[1] Immerhin wäre der Ausdruck an Stellen wie Dial. 46 an sich wohl möglich gewesen. Zu beachten ist, daß Justin für die Passion Jesu den technischen Begriff des „Leidens" gebraucht, den Hermas auch für das Martyrium anwendet; vgl. unten S. 65. Das Gleiche scheint für Basilides zu gelten; vgl. R. Reitzenstein, Bemerkungen zur Martyrienliteratur I: Der Name Märtyrer, NGG. 1916, S. 453 Anm. 3.

[2] Iren. haer. IV 33,9; vgl. Fr. Loofs, Theophilus von Antiochien und die anderen theologischen Quellen bei Irenäus (1930) 107.

[3] Vgl. zum Ganzen die vollständige Übersicht der Stellen bei H. Delehaye, Sanctus, Subsidia Hagiographica 17 (1927) 76—83. „Das lateinische ‚martyr', ‚martyrium' schon bei Tertullian beweist doch wohl, daß man eben wenigstens im Abendland ‚früh' bei dem griechischen Lehnwort eben nur an ‚Märtyrer' dachte, ohne mehr aus dem Wort herauszuhören, als wie uns der deutsche gleiche Ausdruck sagt": F. Kattenbusch in der Besprechung von Delehaye, Theol. Literaturzeitg. LVI (1931) 85.

den frühen neunziger Jahren des ersten Jahrhunderts dürfte in Rom der 1. Klemens-Brief verfaßt sein. Der Brief zeigt als solcher keinerlei Berührung mit der johanneischen Theologie, und auch der Begriff des Christus-Zeugnisses ist ihm fremd. Dennoch verwendet auch er das Wort „martyrein", zeugen, an einer Stelle zweimal in einem Sinne, der kaum anders als martyrologisch verstanden werden kann. Die Leser des Briefes werden dazu aufgefordert, die „guten Apostel" als Vorbild bis zum Tode mutig überstandener Leiden und Anfeindungen ins Auge zu fassen, „Petrus, der von ungerechtem Eifer verfolgt, nicht bloß ein oder zwei, sondern zahlreiche Leiden ertrug, und nachdem er so Zeugnis gegeben hatte, an den ihm gebührenden Ort der Herrlichkeit zog", und Paulus, der „die ganze Welt Gerechtigkeit gelehrt hatte, bis an die Grenzen des Westens gelangt war, vor den Regierenden Zeugnis gegeben hatte und so von der Welt befreit und zum heiligen Ort emporgehoben ward"[1]. Hier wird einmal das Ertragen von Leiden mit der Zeugnisabgabe gleichgesetzt, dann die Zeugnisabgabe wieder unmittelbar als Befreiung von dieser Welt verstanden. Es ist m. E. unmöglich, diese Stelle und ihren Begriff des Zeugens anders als martyrologisch zu deuten, auch wenn im ersten Gliede die Beziehung auf den Tod noch nicht völlig eindeutig gegeben ist. Ein „Wortzeugnis" kann im Ertragen von Leiden an und für sich nicht gesehen werden, und noch weniger bedeutet ein Zeugnis vor Behörden an und für sich schon das Scheiden von dieser Welt. Die Gleichsetzung erfolgt durch das jeweils anschließende „und so" in völlig eindeutiger Weise, die genau der gleichbedeutenden Aussage im Jakobus-Martyrium des Hegesipp entspricht[2]. Allerdings paßt die martyrologische Vorstellung einer zeugenden Parteinahme im Tode schlecht zum Gedanken des Vorbildes, der den betreffenden Abschnitt des Klemens-Briefes beherrscht und liegt überhaupt nicht in der Linie seiner lehrhaft moralisierenden Theologie. Aber daraus folgt nur, daß er den Ausdruck in seiner bestimmten Bedeutung an der vorliegenden Stelle nicht etwa selbst schafft, sondern ihn in seiner mehr oder weniger feststehenden martyrologischen Bedeutung bereits von wo anders her übernimmt. Man fühlt sich damit irgendwie wieder auf den johanneischen Bereich und dessen ältere Traditionen gewiesen; aber daß der erste Klemens-Brief hier bereits unmittelbar von der Offenbarung abhängig sein sollte, ist doch

---

[1] 1. Klem. 5, 4: ... *Πέτρον, ὃς διὰ ζῆλον ἄδικον οὐχ ἕνα οὐδὲ δύο, ἀλλὰ πλείονας ὑπήνεγκεν πονους, καὶ οὕτω μαρτυρήσας ἐπορεύθη εἰς τὸν ὀφειλόμενον τόπον τῆς δόξης. ... (Παῦλος) δικαιοσύνην διδάξας ὅλον τὸν κόσμον καὶ ἐπὶ τὸ τέρμα τῆς δύσεως ἐλθὼν καὶ μαρτυρήσας ἐπὶ τῶν ἡγουμένων, οὕτως ἀπηλλάγη τοῦ κόσμου καὶ εἰς τὸν ἅγιον τόπον ἐπορεύθη ...*

[2] Eus. H. E. II 23, 18: ... *καὶ οὕτως ἐμαρτύρησεν.*

mehr als unwahrscheinlich. Vielmehr wird auch deren Sprachgebrauch bereits auf ältere Vorformungen des Zeugenbegriffes zurückgehen, von denen sich ja auch im 1. Timotheus-Brief noch eine Spur erhalten hat. Daß der Begriff des Blutzeugen aber nicht einfach urgemeindlich oder jüdisch sein kann, scheint mir nach dem früher Gesagten festzustehen. So bleiben wir bei dem geheimnisvollen Namen „Johannes" stehen, wenn wir nach dem Ursprung nicht bloß des Märtyrertitels, sondern auch der großen Urbegriffe fragen, in denen die Idee des Martyriums wurzelt: martyria, martys, martyrein.

Von hier aus gesehen, ist die Entstehung des martyrologischen Zeugengedankens nicht so rätselhaft, wie sie bisher erscheinen konnte, und wir sind vor allem auch nicht auf irgendwelche wunderliche, überraschende Hypothesen angewiesen, die von der nächstliegenden Deutung des Wortes völlig abführen. Die nächstliegende Auslegung des Märtyrerbegriffs, die jedem Laien zunächst einfach selbstverständlich erscheint, ist nicht falsch: der Märtyrer wird deshalb Blutzeuge genannt, weil er für Christus stirbt und dessen Wahrheit so in der denkbar schwersten und ernstesten Form „bezeugt" hat. Aber bei einer derartig ungefähren Umschreibung wird allerdings nicht deutlich, was ein solcher Akt, der in Wirklichkeit ganz und gar nicht rhetorisch gemeint ist, religiös eigentlich bedeutet. Das ist ja auch schon sehr früh nicht mehr richtig verstanden worden. Schon das zweite Jahrhundert geht von einer Christologie aus, die die Beziehung von Jesu Person auf das „Zeugnis" und das „Wort" und infolgedessen auch die Analogie zwischen seinem Schicksal und dem Schicksal seines Zeugen nicht mehr verständlich machen kann. Indem die Martyrologie nicht mehr vom Zeugnis aus entwickelt wird, tritt dafür andererseits die Person des einzelnen Märtyrers in neuartiger Weise hervor, und die Ehre jedes Christen, mit dem Besitz des Zeugnisses auch zum Martyrium designiert zu sein, verwandelt sich in ein eigentümliches Vorrecht weniger, das als solches bald problematisch und gefährlich werden muß. Auch das Verhältnis zur Welt der Verfolger ist für den späteren Märtyrer verwandelt. Die alten neutestamentlichen Aussagen werden immer noch angeführt, aber sie passen nicht mehr oder passen doch niemals ganz. Die Widersprüche bringen in die Entwicklung der Märtyreridee immer neue Bewegungen, die erst seit dem Ausgang des vierten Jahrhunderts langsam erstarren. Neue theologische Konzeptionen spiegeln sich immer auch in einer veränderten Deutung des Martyriums; aber keine führt zu den Anfängen zurück. Nur als unausgesetztes Ringen mit einem tiefen Mißverstehen der ursprünglich gesetzten christlichen Idee läßt sich die weitere Entwicklung des Märtyrergedankens verstehen und darstellen.

Drittes Kapitel: Christus und der Märtyrer.

Als eigentümlicher Zug der ursprünglichen Märtyreridee erscheint bei der im vorigen Kapitel gebotenen Ableitung die enge Beziehung zwischen Christus und dem Märtyrer. Das rührt daher, daß die Vorstellung des Zeugnisses und des Sterbens in der Martyrologie wie in der Christologie bestimmend sind. Es geht nicht um ein besonderes Verdienst des Märtyrers, das ihn zum „Zeugen" machte, sondern um die unwiderrufliche Besiegelung seines Zeugens durch den Tod; es geht auch beim Zeugnis vor Pontius Pilatus nicht um die gottmenschliche Gestalt Jesu als solche, sondern um Jesus als das „Wort", um sein Leben und „Zeugen", insofern es ein einziges Reden und Handeln Gottes ist. Dieses Handeln Gottes in Christus setzt sich in dem Handeln der Gemeinde, die das Zeugnis bewahrt und weiter trägt, unmittelbar fort. Darin, daß Jesus die Wahrheit und das Wort selbst ist, während die Jünger es von ihm empfangen haben und durch das Zeugnis somit an ihn gebunden bleiben, liegt zwar ein unaufhebbarer und einzigartiger Vorrang seiner Person. Aber die bezeugte Wahrheit selbst ist hier und dort die gleiche und wird hier wie dort mit der gleichen Unbedingtheit vor der Welt bezeugt: „Die Herrlichkeit, die du mir gegeben hast, habe ich ihnen gegeben, daß sie eines seien, gleichwie wir eins sind. Ich in ihnen und du in mir, auf daß sie vollendet seien, gleichwie wir eins sind", und „damit die Welt erkenne, daß du mich gesandt hast und sie so geliebt hast, wie du mich geliebt hast"[1]. In dieser Verbundenheit sind die Jünger nicht mehr „Knechte", sondern Jesu Freunde und Brüder geworden[2], „aus Gott geboren"[3], und teilen als solche um des „Namens" willen sein Schicksal des Leidens und der Verfolgung in dieser Welt[4]. Diesen, in seiner Wurzel schon synoptischen Gedanken der Schicksalsgemeinschaft des Meisters und seiner Jünger[5] nimmt die Offenbarung des Johannes von neuem auf, um ihn als Trost und Verheißung für die Märtyrer und wieder in konkret eschatologischer Fassung zu entwickeln! „Wer überwindet," läßt sie den erhöhten Christus sprechen, „dem will ich geben, daß er mit mir sitzen soll auf dem Thron, gleichwie ich überwunden habe und mich gesetzt habe mit meinem Vater auf seinen Thron"[6]. Der Märtyrer ist mit seinem Sterben wie Jesus ein treuer Zeuge geworden[7]; darum

---

[1] Joh. 17,22f. [2] Joh. 15,14f.; 20,17.

[3] Joh. 1,12f.; 3,3—8; vgl. 10,34f. [4] Joh. 15,20f.

[5] Vgl. oben S. 5ff.

[6] Apk. 3,21; vgl. Mt. 20,23 par. (u. S. 60). Die Verheißung, die der irdische Jesus dem Vater vorbehält, wird vom erhöhten feierlich selbst verkündigt.

[7] S. oben S. 44.

reicht ihm Jesus als der Erstgeborene von den Toten[1] selbst den Kranz[2], um seine Herrschaft, die zugleich Gottes Herrschaft ist, mit ihm zu teilen[3]. Ja Gott selbst läßt den „Überwinder", wie Jesus, seinen „Sohn" sein[4] und macht ihn zum König von Ewigkeit zu Ewigkeit[5].

Die Kühnheit dieser Bilder kann auf den ersten Blick überraschen, obgleich sie in apokalyptischer Farbigkeit doch nur das enthüllen, was in der Theologie des Zeugnisses von Anfang an drin liegt. Und nicht bloß in der Theologie des Zeugnisses. Wo im Neuen Testament vom Martyrium der Christen die Rede ist, da erscheint auch, stärker oder schwächer betont, die Verknüpfung mit der Passion. Sie folgt aus der heilsgeschichtlichen Betrachtung des Martyriums, die gemeinurchristlich ist. Es handelt sich bei der Verfolgung der Märtyrer nicht um ein losgelöstes Geschehen, durch das das Schicksal und Verhalten einzelner Christen dem Schicksal Jesu ähnlich und „vergleichbar" würde, sondern um eine ursprüngliche Einheit des Geschehens hier wie dort, weil es sich immer nur um die eine evangelische Geschichte des heilbringenden „Namens" und seiner Verkündigung handelt, durch die Gott seine Herrschaft in der Welt heraufführt, indem er sich im Leiden seiner Zeugen behauptet und unüberwindlich erweist. Darum ist es schon rein sprachlich eine Unmöglichkeit, für die Anfänge in moderner Weise zwischen „Passion" und „Martyrium" zu unterscheiden. Ein kurzer Überblick über die Bezeichnungen und Bilder, in denen das martyrologische Geschehen in der ältesten Zeit, abgesehen von der Zeugenvorstellung, gefaßt wurde, kann das bestätigen. Er dient zugleich als Ergänzung der im vorigen Kapitel gezeichneten Entstehungsgeschichte des Zeugentitels. Denn das Nebeneinander der konkurrierenden Möglichkeiten zeigt noch einmal, daß es eine feste, im Judentum vorgeformte Bezeichnung des Märtyrers nicht gegeben hat, und daß der Begriff des Blutzeugen darum auch nicht mit einem Schlage, sondern nur unter Verdrängung anderer, z. T. älterer Umschreibungen schließlich zum Siege gelangt ist. —

Eine Erinnerung an den ältesten martyrologischen Bericht, den wir haben, das Stephanus-Martyrium der Apostelgeschichte sei vorangestellt[6].

---

[1] Apk. 1,5; vgl. 1,18; 2,8. [2] Apk. 2,10. [3] Apk. 2,26—28.

[4] Apk. 21,7. E. Lohmeyer, Die Offenbarung des Johannes, HzNT. 16 (1926) 165, sieht mit der üblichen Auslegung in der Anwendung des Sohnestitels keine Parallele zu Jesus und findet dies durch das Vermeiden des „Vater"-Titels bestätigt. Aber wieviel näher liegt die christologische Parallele, wenn sie nicht ausdrücklich abgewiesen wird als ein Hinweis auf 2. Sam. 7,14 oder Ps. 89,27! Vgl. oben S. 56 Anm. 3 und den Nachtrag.

[5] Apk. 22,5. [6] Act. 6,8—8,3.

Lukas kennt noch kein bestimmtes Wort, um die Person und das Schicksal des Märtyrers als solche zu bezeichnen[1]; aber er bemüht sich darum, das Bild des sterbenden Märtyrers und das Bild Jesu miteinander in Beziehung zu setzen. Die Worte, mit denen Stephanus für seine Mörder bittet[2], stimmen mit der entsprechenden Bitte Jesu im Evangelium fast wörtlich überein[3], und sein Ausruf: „Herr Jesu, nimm meinen Geist auf"[4] ist in ebenso unverkennbarer Weise an die letzten Worte Jesu angelehnt, die nur Lukas so überliefert hat[5]. Es reicht schwerlich aus, wenn man diese Berührung nur als Ausdruck der persönlichen frommen Gesinnung

[1] Über Act. 22,20 s. oben S. 31. [2] Act. 7,60.

[3] Lk. 23,34. (46). [4] Act. 7,59.

[5] Lk. 23,46. — Die Möglichkeit, daß umgekehrt der Passionsbericht von der martyrologischen Darstellung abhängig wäre, kommt hier so wenig wie sonst in Betracht. Ein durchgeführter Versuch, schon den ältesten Passionsbericht bei Markus als „a primitive martyrology" zu interpretieren, findet sich bei D. W. Riddle, The Martyr Motif in the Gospel according to Mark, The Journ. of Relig. IV (1924) 397—410 und The martyrs, a study in social control (1931) 180—218. Es fehlt in diesen Untersuchungen indessen völlig an Verständnis für den eigenen Stil, die besondere Bedeutung und die Entstehungsverhältnisse des synoptischen Passionsberichts. Der Versuch, zum Erweis tatsächlich stattgehabter Martyrien die synoptische Apokalypse heranzuziehen (S. 199 ff.), unterschätzt den apokalyptisch formelhaften Charakter ihrer Aussagen. Sonst beruht die These ganz auf der unbeweisbaren Voraussetzung, daß das Markus-Evangelium um das Jahr 70 in Rom unter dem Eindruck der neronischen Verfolgung „verfaßt" worden sei (S. 180 ff.). Vgl. im übrigen meine Besprechung in der Theol. Rundschau N. F. VI (1934) 13 f. — Eine wesentliche Beeinflussung der Passionsgeschichte durch die Martyrien kommt schon deshalb nicht in Frage, weil sie im großen und ganzen unzweifelhaft schon im 1. Jahrhundert fest geworden ist zu einer Zeit, als christliche Martyrien erst ganz vereinzelt begegneten und die Vorstellung des Märtyrers erst in der Bildung war. Es gibt allerdings Züge in der Passionsgeschichte, die „martyrologischen" Charakter tragen. Wenn das höchste Gericht das Urteil über Jesus fällt und seine Unschuld bekennen muß, oder wenn der heidnische Kenturio unter dem Kreuz vom Sterben Jesu innerlich überwältigt wird, so kommen darin typische Gesichtspunkte einer martyrologischen Betrachtung zum Vorschein, durch die die Feierlichkeit und die starke moralische Wirkung des Märtyrertodes betont wird; vgl. M. Dibelius, Das historische Problem der Leidensgeschichte, ZNW. XXX (1931) 198; auch E. Lohmeyer, Die Briefe an die Philipper, an die Kolosser und an Philemon, Meyers Kommentar zum NT. 9 (1930[8]) 41, sowie zum ganzen Problem G. Bertram, Die Leidensgeschichte Jesu und der Christuskult, Forsch. zur Rel. und Lit. des A. und NT.s, N. F. XV (1922) 94 f. Aber das heißt nicht, daß solche Einzelheiten, die im Rahmen der Passionsgeschichte genau so sinnvoll sind, aus Märtyrerberichten entlehnt sind oder unter dem Eindruck tatsächlich erfolgter Martyrien entstanden sein müssen. Die Passionslegende formt sich nach eigenen Gesetzen und unterscheidet sich nach Stil und Tendenz sehr wesentlich von der späteren Märtyrerakte: vgl. K. L. Schmidt, Die Stellung der Evangelien in der allgemeinen Literaturgeschichte, Eucharisterion für Gunkel II, Forsch. zur Rel. und Lit. des A. und NT.s, N. F. XIX, 2 (1923) 76—78.

des Stephanus versteht. Lukas nimmt in seinem Bericht nicht umsonst Worte aus der Aussendungsrede Jesu wieder auf[1] und zeigt, wie sich an Stephanus die Weissagung über die Jünger erfüllt, deren treue Nachfolge bis in den Tod hineinführt und für die Ausbreitung der Botschaft trotzdem nicht ohne Frucht bleibt[2]. — Der Begriff der Nachfolge selbst hat im allgemeinen noch keinen martyrologischen Klang[3]. Gleichwohl ist er später wenigstens einmal in ausgesprochen martyrologischer Bedeutung gebraucht worden, um die Todesnachfolge des Jüngers zu bezeichnen, der in Treue zu seinem Herrn, so wie er und um seinetwillen das Leben läßt. Petrus erhält in den Abschiedsreden des Johannes-Evangeliums die Verheißung, daß er zwar nicht gleich, aber später Jesus nachfolgen werde, der sich anschickt, die Seinen zu verlassen[4]. Als Gegensatz zur Nachfolge, in der man sein Leben lassen muß, erscheint dabei die Verleugnung[5]. Im letzten, angehängten Kapitel des Johannes-Evangeliums taucht die Vorstellung der Todesnachfolge Petri noch einmal auf[6]. Aber sie dürfte durch die ältere, vorhergehende Stelle veranlaßt sein, und ein allgemeiner martyrologischer Gebrauch des Ausdrucks läßt sich von hier aus nicht folgern. Er wäre ja auch gerade im johanneischen Bereich, der den Begriff des Blutzeugen ausbildet, nicht besonders wahrscheinlich[7]. In der Vorstellung des Nachgehens steckt ein Moment des Fortgesetzten, Andauernden und

---

[1] Vgl. Act. 6, 10 mit Lk. 21, 15. [2] Vgl. hierüber unten S. 146 f.

[3] Vgl. über diesen G. Kittel, Theol. Wörterbuch zum NT. I (1933) 210—216. Auch Mt. 10, 38 par.; 16, 24 par. weist das Bild vom Tragen des Kreuzes keinesfalls unmittelbar auf das Martyrium und den Tod hin. Es ist fraglich, wieweit hier überhaupt an den Kreuzweg Jesu gedacht ist und nicht eine ältere volkstümliche Redewendung zugrunde liegt; vgl. R. Bultmann, Die Geschichte der synoptischen Tradition (1931²) 86.

[4] Joh. 13, 36 f. [5] Joh. 13, 38. [6] Joh. 21, 18 f.

[7] Der Begriff der Nachfolge begegnet im Johannes-Evangelium noch 8, 12; 10, 4 f. 27 im synoptischen Sinn einer umfassenden Bestimmtheit des ganzen christlichen Lebens. Johannes hat das hier Leidensmotiv aber gerade unterdrückt und betont vielmehr das Heil, das dem Christen schon jetzt in der Nachfolge zuteil wird. Vgl. 12, 26. — Auch die Offenbarung kennt keine Nachfolge im martyrologischen Sinn. Die Hundertvierundvierzigtausend, die sich mit Weibern nicht befleckt haben und jungfräulich dem Lamme nachfolgen, wohin es geht, Apk. 14, 4, brauchen keine Märtyrer zu sein, wie Bousset, Die Offenbarung Johannis, Meyers Kommentar zum NT. 16 (1906) 381 f., zuerst erwogen und E. Lohmeyer, Die Offenbarung des Johannes, HzNT. 16 (1926) 120, mit Bestimmtheit behauptet hat. Der Begriff der Nachfolge, auf den sich Lohmeyer beruft, kann auch in asketischem Sinn verstanden werden. Aus einer gelegentlichen martyrologischen Verwendung des Wortes im Mart. Lugd., Eus. H. E. V 1, 10 läßt sich nichts folgern, und vollends Origenes, In Ioann. XI 16 fragm. ed. Brooke, gewinnt für die Stelle nur durch eine Kombination mit Joh. 11, 16 einen martyrologischen Sinn.

eine größere Strecke des Lebensweges Umfassenden, das wohl schon früh eine asketische Zuspitzung des Gedankens ermöglicht hat[1], aber gegen eine ausschließliche Einengung auf das Sterben sich gerade sträubt.

Die einzige Stelle, wo in den synoptischen Evangelien ausdrücklich von einem bestimmten Martyrium die Rede ist, verwendet ein anderes Bild, in dem gerade der Gedanke des Einmaligen und Vollendenden, ja des Todes selbst unmittelbar zum Ausdruck gelangt: das Martyrium erscheint als Taufe. In dieser Bedeutung begegnet der Begriff der Taufe zunächst in einem vereinzelten Spruch des Lukas-Evangeliums, in dem Jesus von seinem bevorstehenden Tode zu reden scheint: „Mit einer Taufe muß ich getauft werden — und wie ist mir so bange, bis daß sie vollendet ist[2]!" Er taucht dann in völlig eindeutiger Weise in der Weissagung auf den Tod der Söhne Zebedäi wieder auf, die bei Markus und — weniger gut — bei Matthäus überliefert ist[3]. Auch hier wird die Beziehung auf das analoge Sterben Jesu besonders unterstrichen, obgleich der Begriff der Taufe als solcher mit dem Gedanken der äußeren Schicksalsverbundenheit und Nachfolge gar nichts zu tun hat. Jakobus und Johannes treten an Jesus mit der Bitte heran, im Himmel einst zu seiner Rechten und Linken thronen zu dürfen, und erklären sich auf die Gegenfrage Jesu hin auch bereit, den Kelch zu trinken, den Jesus trinken wird, und die Taufe zu empfangen, mit der Jesus getauft wird. Auch hier erscheint also die irdische Leidensgemeinschaft als Voraussetzung des gemeinsamen Besitzes der künftigen Herrlichkeit. Jesus lehnt aber eine Entscheidung über das künftige Schicksal der Jünger ab, da nicht er darüber zu befinden habe, und begnügt sich nur mit der Zusicherung, daß den Zebedaiden so wie ihm Kelch und Taufe zuteil werden würden. — Daß es sich hier um die Ankündigung eines Martyriums handelt, läßt sich nicht bezweifeln, einerlei wie es sich mit deren geschichtlicher Erfüllung verhalten mag. Der Becher des Schmerzes ist ein geläufiges, im Alten Testament wiederholt begegnendes Bild[4], das in der Gethsemane-Perikope auch für das Leiden Jesu gebraucht wird[5]. Hier, wo er neben der Taufe erscheint, dürfte darüber hinaus eine sakramentale Beziehung im christlichen Sinne unvermeidlich sein[6]. Will man nicht annehmen, daß Kelch und Taufe einfach dasselbe

[1] Apk. 14, 4; vgl. oben S. 59 Anm. 7. [2] Lk. 12, 50.

[3] Mk. 10, 35—40; Mt. 20, 20—23. Zur Analyse der sekundären Komposition vgl. R. Bultmann, Die Geschichte der synoptischen Tradition (1931²) 23. 72.

[4] Vgl. z. B. Jes. 51, 17. 22; Jer. 25, 15; Thren. 4, 21; Hes. 23, 33.

[5] Mt. 26, 42; Mk. 14, 36.

[6] So treffend R. Reitzenstein, Religionsgeschichte und Eschatologie, ZNW. XIII (1912) 11.

besagen, so muß der Kelch also das Leiden bedeuten, das der Christ — der eucharistischen Feier entsprechend — immer wieder erleben kann; das einmalige Sakrament der Taufe bedeutet aber den Tod. Die Taufe erscheint schon bei Paulus als ein „Sterben" des alten Menschen[1], so daß die Übertragung der Taufvorstellung auf das Martyrium von hier aus leicht verständlich ist[2]. Hier wie dort geht es sowohl um Erlösung von der Welt wie um die religiöse Vollendung. Das Martyrium ist wirklich wie im sakramentalen Bereich die Taufe ein letztes und abschließendes Tun, über das hinaus es keiner weiteren Taten und Leiden mehr bedarf. Der Märtyrer ist damit am Ziel und in seiner Weise ebenso vollendet wie ein Neophyt.

Mehr wird sich aus dem Bilde für den Begriff des Martyriums nicht entnehmen lassen. Daß das Martyrium selbst eine Art Sakrament sei, ist nicht gesagt und darf um so weniger vorausgesetzt werden, als entsprechende Vorstellungen sonst fehlen und in den ältesten Bezeichnungen für das Martyrium nirgends zum Vorschein kommen. Der Begriff einer „Bluttaufe" ist späteren kirchlichen Ursprungs. Er besagt, daß das Martyrium für die fehlende Taufe eines Märtyrers Ersatz bieten kann[3]. Es handelt sich um eine abgeleitete Vorstellung, die für die Erklärung der Anfänge nicht in Betracht kommt[4]. Die Auslegung verliert vollends jeglichen festen Boden unter den Füßen, wenn sie die Vorstellung der Todestaufe, die an unserer Stelle selbst auf Übertragung beruht, umgekehrt zum Ausgangspunkt macht, um einen ursprünglichen martyrologischen Sinn[5] und eine wie immer geartete „Vorgeschichte" der christlichen Taufe von dort aus zu ermitteln[6]. Das synoptische Bild der Todestaufe gibt jeden-

---

[1] Röm. 6,3f.; Kol. 2,12.

[2] R. Reitzenstein, Religionsgeschichte und Eschatologie, ZNW. XIII (1912) 11: „Die Voraussetzung für die an und für sich paradoxe Auffassung des Todes als Taufe bildet doch die erklärliche und bezeugte Auffassung der Taufe als Tod." Es war kein Fortschritt, wenn Reitzenstein später diesen Grundsatz selbst wieder aufgegeben hat; vgl. unten Anm. 6.

[3] Vgl. Fr. J. Dölger, Tertullian über die Bluttaufe, Antike und Christentum II (1930) 123—141.

[4] So auch A. Oepke, Theol. Wörterbuch zum NT. I (1933) 536.

[5] Vgl. E. Lohmeyer, Das Urchristentum I (1932) 121: „Wie immer es mit dem näheren Inhalt dieser Worte stehen mag, sie setzen die Gleichung: Martyrium gleich Todestaufe, voraus und sagen damit, daß die Wassertaufe auf jenes Martyrium gerichtet sei" usw.

[6] R. Reitzenstein, Die Vorgeschichte der christl. Taufe (1929) 157f.: „Das Martyrium (auch der bisher Ungetauften) als eine Taufe, und zwar als eine Taufe, die unmittelbar in den Himmel führt, ist sofort verständlich aus der Auffassung der

falls nicht die geringste Veranlassung, eine derartige Entwicklung anzunehmen. Auch bei der Vorstellung der Todestaufe handelt es sich also um ein verhältnismäßig vereinzeltes Bild für Martyrium und Passion, über dessen Gängigkeit und Verbreitung wir nichts Bestimmtes aussagen können.

Wir kommen damit zum letzten Begriff, der allein weitere Verbreitung gefunden hat und mit der Zeugenvorstellung in unmittelbare Konkurrenz getreten ist: der Bezeichnung von Martyrium und Passion als „leiden" im prägnanten Sinne einer „Passion". Sie entspricht der Entwicklung des Zeugenbegriffes auch insofern, als es sich auch hier um das allmähliche Technisch-werden eines ursprünglich weiteren Begriffes handelt, das sich unter unseren Augen vollzieht. Wieder richtet sich der Ausdruck auf den Märtyrer in der gleichen Weise wie auf Christus selbst.

An und für sich kann das Tätigkeitswort „paschein" (πάσχειν), „leiden", in den verschiedensten Bedeutungen verwandt werden, und hat auch im Blick auf das Leiden Christi zunächst keinen besonderen, abgrenzenden Sinn[1]. Wenn es z. B. in der ersten Leidensverkündigung der Synoptiker übereinstimmend heißt, des Menschen Sohn müsse „viel leiden", verurteilt und getötet werden[2], so ergibt sich der Sinn des Ausdrucks von selbst und bedarf keiner näheren Erklärung. Er ist in diesem Zusammenhang auch nicht unentbehrlich: die späteren Leidensverkündigungen nehmen ihn nicht wieder auf[3]. Für Matthäus und Markus ist das typisch. Allein bei Lukas taucht zum ersten Mal ein anderer, absoluter Gebrauch von „leiden" auf, in dessen Bedeutung die Kreuzigung und das Sterben Jesu unmittelbar mit einbegriffen sind. Wenn es z. B. heißt, daß Christus nach der Schrift „leiden" und am dritten Tage von den Toten wiederauferstehen sollte, so ist es klar, daß der Tod neben den sonstigen Leiden nicht etwa übergangen wird, sondern daß an ihn vielmehr gerade in allererster Linie gedacht ist[4]. Es handelt sich hier um eine Neuprägung des Wortsinnes, die regelmäßig begegnet[5], und deren Seltsamkeit uns nur deshalb nicht stärker auffällt, weil wir durch den Begriff der „Passion" längst daran gewöhnt sind. Es scheint sich um eine christliche Neuschöpfung

Mandäer, für die jede Taufe in den Himmel und zu Gott führt und die Taufe ‚der Aufstieg' ist." Von hier aus wird dann das synoptische Wort gedeutet, und es scheint „begreiflich, wenn danach Paulus die erste Taufe als Teilnahme am Tode und der Auferstehung Jesu faßt".

[1] Es ist hier nur von den Leiden der Passion die Rede; die „Leiden Christi", die Paulus in seinem Leben erfährt, gehören in einen anderen Zusammenhang; vgl. oben S. 10ff.

[2] Mk. 8,31 par.

[3] Mk. 9,31 par; 10,33 f. par.

[4] Lk. 24,46.

[5] Lk. 22,15; 24,(26). 46; Act. 1,3; 3,18; 17,3; (26,23). Sie scheint sich danach im Zusammenhang des Weissagungsbeweises gebildet zu haben.

zu handeln, die jedenfalls dem klassischen Griechisch durchaus fremd ist[1]. In der gleichen Weise wie bei Lukas erscheint die „Passion" Jesu auch bei Ignatios[2], im Hebräer-[3], Barnabas-[4], 1. Petrus-[5] und 2. Klemens-Brief[6]. Besonders bezeichnend ist die Verwendung in den christologischen Formeln, die dem Apostolicum vorausliegen. Hier wird nämlich zunächst dort, wo wie im 1. Timotheus-Brief das „Zeugnis" auftaucht[7], immer entweder nur die Kreuzigung oder nur das „Leiden" Jesu ausdrücklich erwähnt; man empfand also beide Ausdrücke als annähernd gleichwertig[8]. Das Nebeneinander von „Leiden, Kreuzigung und Tod" ist später und eine nachträgliche Kontamination.

Dieser Entwicklung des christologischen Leidensbegriffs, der wohl der ältere ist[9], geht nun die Entfaltung eines martyrologischen Sprachgebrauchs völlig parallel. Der 1. Petrus-Brief kennt nicht bloß das „Leiden Christi" in passionaler Bedeutung[10], sondern sucht es mit Hilfe des alten Nachfolgegedankens auch schon mit den Leiden der Christen zu verbinden, die seinem Vorbild nachfolgen und als Christen wie er „am Fleische" leiden sollen[11]. Daß damit die bestimmten und konkreten Leiden einer Glaubensverfolgung gemeint sind, ist jedenfalls für den zweiten Teil des Briefes nicht wohl zu bezweifeln[12]. „Geliebte, wundert euch nicht über die

---

[1] Auch in der Mysteriensprache begegnet der Ausdruck, soviel ich weiß, nicht in dieser technischen Prägnanz.

[2] Ign. Eph. inscr.; 20,1; Trall. inscr.; 10; 11,2; Röm. 6,3; Phil. inscr.; 3,3; Smyrn. 1,2; 2; 5,3; 7,1f.; (Pol. 3,2); vgl. unten S. 74 Anm. 5.

[3] Hebr. 13,12. [4] Barn. 5,13; 7,2. (11); 12,2.

[5] 1. Pt. 2,21; 4,1; vgl. 1,11 und 3,18 die Lesart ἔπαθεν für ἀπέθανεν.

[6] 2. Klem. 1,2. Weitere Belege für diesen Sprachgebrauch stellt zusammen H. Schlier, Religionsgeschichtl. Untersuchungen zu den Ignatius-Briefen, Beih. ZNW. 8 (1929) 70f. Vgl. auch oben S. 53 Anm. 1. [7] S. oben S. 50f.

[8] Vgl. die Zusammenstellung bei Ad. Harnack in A. Hahns Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der alten Kirche (1897³) 378f. und H. Lietzmann, Symbolstudien III, ZNW. XXI (1922) 16f. Es hing indessen schon früh gerade an der Kreuzigung ein besonderes Interesse: F. Kattenbusch, Das apostolische Symbol II (1900) 628—637.

[9] Lukas gebraucht ihn fast ausschließlich im christologischen Zusammenhang; nur Act. 9,16 weist schon in martyrologische Zusammenhänge hinüber (ähnlich Barn. 7,11). Auch im ersten Petrus-Brief ist es deutlich, daß der Verfasser für die Leiden der Gemeinde an den schon feststehenden Begriff des Leidens Christi erst Anschluß sucht. Diese Entwicklung entspricht dem allmählichen Aufkommen der Martyrien.

[10] S. oben Anm. 5. [11] 1. Pt. 2,21; vgl. 3,17f.; 4,1.

[12] Daß 1. Pt. 4,12 inhaltlich ein neuer Abschnitt, wenn nicht gar überhaupt ein neues Schreiben beginnt, ist allgemein zugestanden. „Das Neue ist nämlich, daß die Betrachtung nicht mehr konditional ist 1,6; 3,17, sondern eine konkrete Verfolgung ins Auge faßt": H. Windisch, Die katholischen Briefe, HzNT. 15 (1930²) 76.

Feuersglut bei euch, die zur Versuchung über euch gekommen ist, als ob euch damit etwas Erstaunliches widerführe; sondern wie ihr an den Leiden Christi teilnehmt, so freut euch jetzt, damit ihr auch bei der Offenbarung seiner Herrlichkeit jubeln und froh sein könnt[1]." Es ist deutlich, daß der übernommene paulinische Begriff der „Leiden Christi" hier seine Bedeutung verändert hat und durchaus nicht mehr „mystisch" zu nehmen ist. Die Leiden Christi bezeichnen jetzt die brutalen gerichtlichen Verfolgungen und Unterdrückungen der Christen als solche, die in der Nachfolge und nach dem Vorbild Christi getragen werden müssen. In diesem Sinne nennt sich der Schreiber des Briefes selbst einen „Zeugen der Leiden Christi"[2]. Damit will er sich weder als Blutzeugen im johanneischen Sinn noch als Augenzeugen des Todes Jesu vorstellen[3]; vielmehr deutet er mit diesen Worten nur an, daß er selbst schon schwere Verfolgung um Christi willen erlitten habe, die Dinge, von denen er zu seinen „Mitältesten" spricht, also aus Erfahrung kennt und für seine eigene Person bezeugen kann[4]. Doch ist es deutlich, daß im 1. Petrus-Brief bei dieser Vorstellung des

[1] 1. Pt. 4, 12 f.; vgl. 4, 15; 5, 9.

[2] 1. Pt. 5, 1: *πρεσβυτέρους οὖν ἐν ὑμῖν παρακαλῶ ὁ συμπρεσβύτερος καὶ μάρτυς τῶν τοῦ Χριστοῦ παθημάτων ὁ καὶ τῆς μελλούσης ἀποκαλύπτεσθαι δόξης κοινωνός*. Die *παθήματα εἰς Χριστόν* 1, 11 müssen dagegen nicht auf Leiden von Christen, sondern auf die Passion bezogen werden; so richtig R. Knopf, Die Briefe Petri und Judä, Meyers Kommentar zum NT. XII² (1912) 56 f. und H. Windisch, Die katholischen Briefe, HzNT. 15 (1930²) 54; anders J. Schneider, Die Passionsmystik des Paulus, Unters. zum NT. XV (1929) 121 f.

[3] So dagegen mit anderen auch R. Reitzenstein, Bemerkungen zur Martyrienliteratur I: Der Name Märtyrer, NGG. 1916, S. 436 Anm. 4.

[4] Ad. Harnack, Geschichte der altchristl. Literatur bis Eusebius II, 1 (1897) 452, sagt richtig, daß hier „ein angesehener Lehrer und Konfessor spricht". Aber es ist nötig, den eigentlichen Wortsinn von *μάρτυς* und die Bedeutung, die das Wort durch die Zusammenstellung mit den *παθήματα τοῦ Χριστοῦ* an dieser Stelle erhält, scharf auseinanderzuhalten. Es handelt sich für *μάρτυς* hier ganz allgemein um einen Erfahrungszeugen, wie auch F. Kattenbusch, Der Märtyrertitel, ZNW. IV (1903) 113, bemerkt; aber der Inhalt seiner Erfahrung sind die „Leiden Christi", d. h. die Verfolgungsleiden, die er als Christ durchgemacht hat. Ein Einfluß des technischen Zeugenbegriffes wäre nur ganz äußerlich denkbar, wenn das Wort *μάρτυς* schon die feste Bedeutung von „Märtyrer" angenommen hätte, was für die Zeit des ersten Petrus-Briefes gewiß noch nicht vorausgesetzt werden kann. Im übrigen bezeugt der johanneische „Zeuge" nicht seine eigene Erfahrung der Leiden, indem er davon berichtet, sondern das Zeugnis Jesu, indem er dafür leidet. Er tritt, kann man sagen, mit seiner Tat für ein Wort ein, während der Verfasser des ersten Petrus-Briefes umgekehrt mit Worten seine Tat bezeugt. Nur geht bei dieser groben Umschreibung natürlich der eigentümlich feierliche, weihevolle Klang verloren, der dem Begriff der *παθήματα τοῦ Χριστοῦ* von Paulus her anhaftet.

„Leidens" die Grenze gegen andere als martyrologische Leiden noch flüssig ist, ja daß an das eigentliche Todesleiden für die Christen überhaupt noch nicht gedacht wird, offenbar, weil ein solches trotz der einsetzenden Bedrängnis doch noch kaum in Betracht kam.

Einen Schritt weiter befinden wir uns schon bei Ignatios von Antiochien, der nicht bloß den Tod Christi[1], sondern auch sein bevorstehendes Martyrium ohne jede nähere Erläuterung als „Leiden" bezeichnet; er spricht einfach von dem Zeitpunkt, da er „leiden" — man möchte übersetzen: seine Passion erleiden wird[2]. Wir kommen auf die religiösen Anschauungen, die sich mit diesem Ausdruck verbinden, weiter unten noch ausführlich zu sprechen[3]. Den Endpunkt der Entwicklung repräsentiert der Hirt des Hermas. „Leiden" heißt hier im martyrologischen Zusammenhang einfach soviel wie getötet werden. Der Begriff ist eindeutig geprägt; Zusätze wie „um des Herrennamens"[4] oder „um des Gesetzes willen"[5] sollen nur die religiöse Bedeutung, nicht den martyrologischen Sinn des Leidens näher erklären. Ausdrücklich wird zwischen den Märtyrern, „die gelitten haben", und den Bekennern, die bloß „Trübsal erfuhren", unterschieden[6]. Der Tod ist aus dem Begriff des Leidens also gar nicht mehr wegzudenken, sondern macht seinen wesentlichen Inhalt aus. Dementsprechend heißt der Märtyrer mit einem von „paschein", leiden, gebildeten Partizip auch einfach „pathon" (*παθών*); er ist einer, der — um des Namens willen — „gelitten hat"[7].

Vergegenwärtigt man sich, daß überall, wo der Begriff des „Leidens", sei es für Christi Passion, sei es für den Märtyrer, verwandt wird, der Begriff des Blutzeugnisses fehlt, und daß umgekehrt im Umkreis der Zeugnistheologie auch der Begriff des passionalen Leidens nicht begegnet, so ist es klar, daß wir es hier mit einem doppelten Ansatz zu tun haben. Erst nachdem beide Vorstellungen nebeneinander zu stehen kommen, beginnt das vorher hier wie dort einheitlich gesehene Begriffsfeld von „Martyrium" und „Passion" auseinanderzubrechen[8]. Aber vor allem im Bereich der latei-

---

[1] Vgl. oben S. 63 Anm. 2.

[2] Ign. Trall. 4,2; Röm. 4,3; 8,3; Symrn. 5,1; Pol. 7,1.

[3] Siehe S. 67ff. [4] Vis. III 1,9; 5,2; Sim. IX 28,3f.

[5] Sim. VIII 3,6f.; Sim. IX 28,6: *διὰ τὸν θεόν*; 28,4: *ἔπαθον προθύμως*.

[6] Sim. VIII 3,7: *οἱ ὑπὲρ τοῦ νόμου θλιβέντες, μὴ παθόντες δὲ μηδὲ ἀρνησάμενοι τὸν νόμον αὐτῶν*.

[7] Vis. III 1,9; 5,2; Sim. VIII 3,6. Sim. IX 28,5 steht das Präsens: *ὑμεῖς οἱ πάσχοντες ἕνεκεν τοῦ ὀνόματος*.

[8] Über die Bedeutung des Begriffsfeldes in der hier gebrauchten Bedeutung s. J. Trier, German. Philologie, Festschr. O. Behagel, Germ. Bibl. 1, I,19 (1934) 173—200.

nischen Sprache wird die Grenze niemals so scharf, wie wir sie im Deutschen durch die Verwendung der verschieden klingenden Lehnworte empfinden. Es bleiben die technischen Bezeichnungen „pati" vor und neben „martyrizari" und vor allem „passio" für „martyrium" in Gebrauch[1]. Nur das Hauptwort „martyr" bürgerte sich schnell ein, da die entsprechende Übersetzung durch „testis" des spezifischen Klanges allzusehr entbehrte[2]. Das Vorhandensein des Hauptwortes „martyr" dürfte im übrigen auch im griechischen Sprachraum ein wesentlicher Grund für die Einbürgerung der Zeugen-Terminologie gewesen sein; die Umschreibung durch das Partizip „pathon" war demgegenüber doch nur ein Notbehelf[3].

Allein die Durchsetzung des schnell erstarrenden Zeugentitels ist kein Zeichen für eine entsprechende theologische Betrachtung des Martyriums. Ja man kann fast die gegenteilige Behauptung aufstellen, daß der religiöse Sinn der katholischen Märtyreridee eigentlich viel besser zur Leidens- als zur Zeugenvorstellung paßt, insofern sie den Gedanken der martyrologischen Anrede und des Zeugens zurücktreten läßt und das blutige Leiden als solches betont. Damit werden aber religiöse Vorstellungen geweckt, die an den Gedanken des „Opfers" und der objektiven Sühnung anknüpfen, die, religionsgeschichtlich uralt, wahrscheinlich schon auf palästinensischem Boden begegnen, um das Schicksal Jesu und den religiösen Sinn seines Sterbens von hier aus zu deuten[4]. In der paulinischen Theologie gewinnt das Sühneleiden Christi entscheidende Bedeutung, indem es dem Anspruch des Gesetzes genug tut und ihn für die Christen außer Kraft setzt[5]. Dieser Gesichtspunkt tritt in der nachpaulinischen Entwicklung zwar zurück; aber es bleibt die erbauliche Betonung der vollen Vergebung

[1] Vgl. z. B. Mart. Carpi etc. 6,44: pro nomine Christi pati; Mart. Maximiliani: pati 2,6 für Christus, 3,3 vom Märtyrer gebraucht; eine ausdrückliche Parallelisierung Mart. Irenaei 5,4 (6,1 daneben: martyrizatus); ferner Mart. Mariani etc. 7,6; 8,6; 9,2; Mart. Montani etc. 7,2; 21,9; in Beziehung auf Christus steht passio und martyrium nebeneinander bei Ps.-Cypr., De centesima etc. 2, ZNW. XV (1914) 74. Solange es keine textkritische Ausgabe der Martyrien gibt, läßt sich die interessante Entwicklung im einzelnen nicht verfolgen.

[2] Tertullian gebraucht noch „testis" neben „martyr"; Augustin muß seinen Hörern die ursprüngliche Bedeutung von „martyr" schon ausdrücklich darlegen: s. unten S. 103. Dagegen hat sich „confessor" für ὁμολογετής im Lateinischen durchgesetzt und wie das griechische Wort technische und kultische Bedeutung gewonnen.

[3] R. Reitzenstein, Bemerkungen zur Martyrienliteratur I: Der Name Märtyrer, NGG. 1916, S. 421, meint, daß sich Partizipien überhaupt für einen „Ehrentitel nicht zu eignen schienen".

[4] Mt. 20,28; Mk. 10,45. Ich gehe auf das Problem dieser Worte hier nicht ein.

[5] Vgl. besonders Röm. 3. 5. 8; Gal. 3.

und der Größe des Opfers Christi[1], gegebenenfalls mit kräftiger Abhebung gegen die vielen und unwirksamen Sühneriten im Judentum und Heidentum[2]. Nur der Evangelist Johannes drängt die Vorstellung der objektiven Sühnung nicht zufällig zurück, da sie zu dem dialektischen Charakter der Heilsbegegnung mit dem „Wort", den er herausarbeitet, in einer gewissen Spannung steht[3]. Die Beschränkung auf das einmalige Opfer Jesu bleibt in allen Fällen gewahrt[4]; die Übertragung des Sühnegedankens auch auf den Märtyrer müßte von hier aus als Abfall erscheinen. Dennoch ist sie schon zu Beginn des zweiten Jahrhunderts nachweislich erfolgt, und es ist vielleicht kein Zufall, daß Ignatios von Antiochien, bei dem sie zum ersten Mal begegnet, nicht dem Kreis der Zeugnistheologie angehört, sondern — neben anderen Ausdrücken — nur von Christi und seinem „Leiden" spricht[5]. Es ist klar, daß auch der Vergleich zwischen Christus und dem Märtyrer, soweit er möglich ist, von hier aus einen völlig anderen Charakter tragen muß als bisher. —

Ignatios ist der erste christliche „Märtyrer", wenn man von Paulus absehen darf[6], über dessen persönliche Einstellung zu seinem Schicksal wir unmittelbar unterrichtet sind. Als Christ zum Tierkampf in Rom verurteilt, richtet er von dieser letzten Reise sieben Sendschreiben nach verschiedenen Gemeinden[7], in denen er sich, noch ungehemmt von den Rück-

---

[1] Eph. 1,7; 1. Pt. 1,2. 19; Apk. 1,5; 5,9; 7,14; 12,11; 1. Kl. 7,4; 12,7; 21,6; Barn. 5,1. [2] Hebr. 9,26—28 usw.; 1. Pt. 3,18.

[3] Nur zu Anfang des Evangeliums erscheint das Bild des Lammes, das der Welt Sünde „trägt", einmal mit thematischer Wucht: 1,29. 36. Soweit in den ersten Johannes-Brief die Vorstellung des sühnenden Blutes Jesu eingedrungen ist (1. Joh. 1,7; 2,2; 4,10), bedeutet sie wohl einen Fremdkörper; vgl. R. Bultmann, Analyse des ersten Johannes-Briefes, Festgabe für Jülicher (1927) 140f.

[4] Dem widerspricht nicht, daß Paulus selbst den Begriff des Opfers im allgemeinen freier handhabt und auch seine eigenen Leiden als „Opfer" für die Gemeinden deutet. Mit dem Gedanken eines heilsbedeutenden Sühneleidens hat das nichts zu tun — Röm. 9,3 handelt es sich um einen Irrealis —, und besonders der Gedanke an das mögliche Martyrium des Apostels hat in diesem Zusammenhang außer acht zu bleiben; vgl. oben S. 17ff. H. Windisch, Paulus und Christus (1934) 236—250, scheint mir das Gewicht der hierfür zusammengestellten Äußerungen immer noch überschätzt zu haben; aber im übrigen ist auch er der Meinung, daß bei Paulus „eine klare Parallelisierung dieses bevorstehenden Martyriums mit dem Tode Jesu" nicht in Betracht kommt (S. 171f.).

[5] Vgl. oben S. 63 Anm. 2, S. 65 Anm. 2 und S. 52.

[6] Über diesen s. oben S. 17ff.

[7] Die Datierung der Briefe nach den Angaben des Eusebios ist nicht absolut sicher; aber seit Ad. Harnack, Geschichte der altchristl. Literatur bis Eusebius II, 1 (1897) 381—406, ist der wahrscheinliche Ansatz auf die Zeit zwischen 110 und 117 im

sichten einer ausgebildeten Tradition, die später den Ausdruck und das Empfinden dämpft, mit einer leidenschaftlichen Unmittelbarkeit äußert, die in der Tat an Paulus erinnern kann, an den er gelegentlich anzuknüpfen sucht[1]. Wieweit er eine ältere martyrologische Überlieferung überhaupt schon voraussetzt, ist nicht deutlich erkennbar. An und für sich können Christenverfolgungen zu seiner Zeit auch in Syrien nicht mehr völlig unbekannt gewesen sein, und Ignatios rechnet bei seinen kleinasiatischen und römischen Lesern in dieser Hinsicht ohne weiteres auf Verständnis. Völlig feste martyrologische Ausdrücke stehen ihm andererseits, wie betont, noch nicht zur Verfügung. Er spricht über sein „Leiden" in wechselnden Bildern und prägt die Begriffe nach seiner besonderen Situation um[2], in der er sich ohne jedes erkennbare Vorbild mit grandioser Sicherheit zu bewegen weiß. Bei allem Pathos und aller gewollten Feierlichkeit seiner Sprache findet sich in den Ignatios-Briefen doch keine Stelle,

---

Allgemeinen durchgedrungen. Die Echtheitsfrage halte ich für entschieden. Jedenfalls ist der jüngste Angriff von H. Delafosse, Lettres d'Ignace d'Antioche (1929), nicht geeignet, die Grundlage für eine neue Diskussion abzugeben (vgl. auch die frühere Untersuchung desselben Verfassers: Nouvel examen des lettres d'Ignace d'Antioche, Rev. d'histoire et de littérature relig. N. S. VIII (1922) 303—337; 477—533). Delafosse geht wieder von der Annahme aus, daß Polyk. ad Phil. 7,1 *πρωτότοκος τοῦ Σατανᾶ* nach Iren. haer. III 3,4 auf Markion bezogen werden müsse. Daraus folgert er aber nicht etwa die Unechtheit des Polykarp-Briefes, sondern nur das 13. Kapitel, das Ignatios erwähnt, soll unecht und von einem katholischen Fälscher interpoliert sein. Der 9,1 erwähnte Ignatios ist dagegen ein sonst unbekannter Märtyrer von Philippi. Auch die Ignatios-Briefe sind für Delafosse nicht einfach Fälschungen, sondern stammen von einem markionitischen Bischof Theophoros von Syrien — so läßt sich das Problem der ignatianischen Selbstbezeichnung *Θεοφόρος* (vgl. unten S. 76ff.) höchst einfach lösen; später aber sind sie gleichfalls in katholischem Sinn überarbeitet worden. Durch eine bequeme Verteilung auf zwei Schichten lassen sich dann sowohl die dogmengeschichtlichen Schwierigkeiten wie das Nebeneinander von Doketismus und Judaismus als auch die übrigen Unstimmigkeiten, z. B. in der Reiseroute, mühelos beheben. Das ganze Gebäude ruht auf einer willkürlichen Auslegung von Pol. ad Phil. 7,1 (das Richtige s. bei W. Bauer, Die apost. Väter II, Ergänzungsbd. des HzNT.s (1920) 291 f.) und auf der vorgefaßten Meinung, es könne vor Markion keinerlei Doketismus gegeben haben(!).

[1] Vgl. Ed. v. d. Goltz, Ignatius von Antiochien als Christ und Theologe, TU. XII, 3 (1894) 178—184.

[2] So werden *μαϑητής* Eph. 1,2; 3,1; Röm. 4,2 f. (vgl. Trall. 5,2) neben Magn. 9,1 f.; 10, *μιμητὴς τοῦ πάϑους* Trall. 1,2; Röm. 6,3 neben Magn. 5,2, aber auch *Χριστιανός* Röm. 3,2 neben Pol. 7,3 und *πιστός* Röm. 3,2 neben Magn. 5,2 jeweils in der Steigerung einer auch sonst geläufigen theologischen Ausdrucksweise zu martyrologischen Begriffen. Hierher gehört wohl auch die Selbstbezeichnung *Θεοφόρος* in allen inscr.; vgl. oben S. 52.

die bloß rhetorisch oder konventionell wäre. Man braucht seine Briefe nur zu lesen und weiß, was ihm das Martyrium religiös bedeutet, und worum es für ihn darin eigentlich geht.

Ignatios hat für seine Person eigentlich nur einen einzigen Wunsch, eben daß ihm das Martyrium wirklich zuteil werden möchte. Das ist es, was er immer wieder hervorhebt, und worin er keinesfalls mißverstanden werden möchte. „Ich schreibe es allen Kirchen und schärfe es jedermann ein, daß ich um Gottes willen freudig in den Tod gehe[1]." Denn das Martyrium erlöst von dieser Welt mit ihrem sinnlichen Schein und Glanz, hinter dem der Teufel lauert[2], und bringt den Sterbenden „zum Ziel"[3]. Zu diesem Ziel weiß sich Ignatios durch den Geist berufen und strebt ihm, innerlich schon von der Welt geschieden, mit ganzem Herzen zu. „Ich schreibe euch als ein Lebendiger, der ins Sterben verliebt ist. Mein Lieben ist gekreuzigt, und keine Flamme, die den Erdenstoff liebt, brennt mehr in mir. Aber das Wasser, das lebendig ist und in mir spricht, ruft mir von innen her: komm zu dem Vater[4]!" Der physische Tod hat für Ignatios nichts Schreckliches mehr, das der Glaube noch zu „überwinden" hätte. Er will die Bestien, denen er vorgeworfen wird, reizen und freudig an sich locken, um von ihren Zähnen zermalmt, in ihren Leibern begraben zu werden[5]. Denn nahe dem Schwert, weiß er sich nahe bei Gott, und: „Von wilden Tieren umgeben, bin ich umgeben von Gott[6]." Der häufigste Ausdruck, mit dem Ignatios das bevorstehende Martyrium umschreibt, heißt dementsprechend einfach: „Gott gewinnen", Gottes teilhaftig werden[7]. Der Sinn des Martyriums liegt nicht in einem Zeugnis und einer Aufgabe, die durch den Tod zu erfüllen wäre, sondern im Vorgang des Sterbens selbst, weil es den Märtyrer mit Bestimmtheit „zu Gott" bringt. Dabei ist aber nicht an den Tod als bloßes Lebensende gedacht, sondern an eine besondere Möglichkeit, die eben nur der Glaubenstod in sich schließt, das Martyrium, dessen Ignatios vor anderen „gewürdigt" werden soll[8]. Gerade an diesem Gedanken, der Ignatios erhebt und ihn heimlich

---

[1] Röm. 4, 1. [2] Trall. 4, 2; Röm. 3, 2f.; 7, 1. [3] Röm. 1, 1. [4] Röm. 7, 2.
[5] Röm. 4, 1f.; 5, 2. [6] Smyrn. 4, 2.

[7] *θεοῦ ἐπιτυχεῖν*: Eph. 12, 2; Magn. 14; Trall. 12, 2; 13, 3; Röm. 1, 2; 2, 1; 4, 1; (6, 2); 9, 2; Pol. 7, 1. Pol. 2, 3 begegnet auch diese Wendung ohne martyrologischen Sinn. Andere Ausdrücke sind: *πάσχειν* oben S. 65 Anm. 2; *ἀξιωθῆναι εἰς τέλος εἶναι* Röm. 1, 1; *καταξιωθῆναι ὀνόματος θεοπρεπεστάτου* Magn. 1, 1; *τὸν κλῆρον ἀπολαμβάνειν* Röm. 1, 2; (Philad. 5, 1) u. ä. Besonderes Interesse verdienen die sakramentalen Bilder Eph. 5, 2; Röm. 4, 1; vgl. H. Schlier, Religionsgeschichtliche Untersuchungen zu den Ignatius-Briefen, Beiheft ZNW. 8 (1929) 168f.

[8] Eph. 21, 2; Magn. 1, 2; Smyrn. 11, 1; vgl. Röm. 9, 2.

berauschen möchte, entspringt die Quelle seiner Unrast und Not. Ignatios ist nichts weniger als ruhig oder getrost, sondern die Sorge um seinen inneren und äußeren Zustand treibt ihn ständig um, und er weiß es selbst, daß diese Marter nicht eher enden wird, als bis er sein „Ziel" wirklich erreicht hat und der blutige Tod sein Schicksal vollendet. „Jetzt muß ich um so mehr in Angst sein und darf mich nicht an die Menschen halten, die mich eitel machen wollen. Sie geißeln mich, indem sie mit mir reden. Ich möchte in der Tat leiden; aber ich weiß nicht, ob ich es würdig bin[1]." Der Grund dieser inneren Angst liegt in der Situation, in der sich Ignatios befindet. Noch ist er ja nicht am Ziel seines Weges angelangt, sondern hat ihn erst angefangen; er steht noch diesseits der wirklichen Entscheidung, die „Geburt" steht ihm noch bevor[2]. Jetzt schwebt er mit seinem ganzen Sein gerade noch „in Gefahr"[3] und kann alles verscherzen, wenn er durch vorzeitiges Rühmen zugrunde geht[4] und im letzten Augenblick schwach wird[5]. Darum bittet Ignatios seine Mitchristen, mit ihrer gefährlichen Bewunderung zurückzuhalten und ihn nicht schon als vollendet anzusehen[6]. Er bedarf in Wirklichkeit ihrer Fürbitte und ihres Beistands[7].

Aber es sind nicht bloß innere Versuchungen, die die Erfüllung des Martyriums vereiteln können. Eine besondere Sorge, die Ignatios quält, ist die, daß sich die römischen Brüder selbst für ihn ins Mittel legen könnten, um seine Hinrichtung in falscher Hilfsbereitschaft zu hintertreiben. Der Brief, den er ihnen schreibt, hat eigentlich nur den einen Zweck, sie von einem solchen möglichen Vorsatz abzubringen, und wird so zum erschütterndsten Dokument der leidenschaftlichen Sehnsucht nach dem Martyrium, zu dem Ignatios mit jeder Faser hindrängt. Tod und Leben haben für ihn ihren Sinn vertauscht: „Seid nachsichtig mit mir, Brüder! Hindert mich nicht zu leben! Wollt nicht, daß ich sterbe! Gebt den, der Gott gehören will, nicht der Welt zum Geschenk hin und versucht es nicht, mich durch die sinnliche Wirklichkeit zu verführen[8]!" Ignatios fordert es um der Liebe willen[9], daß man ihn sterben lasse und mit ihm zu Gott bete, daß er der Erfüllung des „Loses" gewürdigt werde, das er sich wünscht[10].

---

[1] Trall. 4, 1 f.

[2] Eph. 3, 1; Trall. 5, 2; Röm. 2, 2; 4, 3; 6, 1; Smyrn. 11, 1 usw. [3] Trall. 13, 3.

[4] Magn. 11; Trall. 4, 1; vgl. Pol. 5, 2. [5] Röm. 7, 1.

[6] Trall. 4, 1; Röm. 3, 2; Philad. 5, 1.

[7] Eph. 1, 2; 3, 1; 11, 2; 21, 2; Magn. 14; Röm. 3, 2; 8, 3; Philad. 5, 1; Smyrn. 11, 1; Pol. 7, 1. Über das eigenartige Verhältnis des Märtyrers zur Gemeinde s. weiter unten. [8] Röm. 6, 2. [9] Röm. 8, 3.

[10] Trall. 12, 3; vgl. Eph. 1, 2; 16, 1; Magn. 14; Trall. 13, 3; Röm. 4, 2; Philad. 5, 1;

Unwillkürlich denkt man bei solchen Ausführungen an die Worte, die einst Paulus in ähnlicher Lage an die Philipper gerichtet hatte. Auch ihm erschien das Sterben ein Gewinn, der „weit, weit besser" wäre als ein längeres Leben auf der Erde. Aber der Missionar behält bei Paulus auch im Angesicht des Todes das letzte Wort. Er weiß, daß die Gemeinden seiner bedürfen, und so hofft er zuversichtlich, noch einmal frei zu kommen und sein Werk weiter führen zu können[1]. Ignatios, der sich für einen Schüler des Paulus hält[2], hat dagegen schlechterdings kein höheres Ziel als die Erfüllung des Martyriums, zu dem er sich berufen weiß, und jeder, der ihn davon zurückhalten möchte, verbindet sich seiner Meinung nach mit dem dämonischen „Fürsten dieser Welt"[3]. Darf man ihn darum als religiösen Individualisten ansehen, der nichts als sein persönliches Heil im Auge hat? Schon die Intensität, mit der Ignatios die kirchlichen Nöte und Gefahren empfindet, denen er auf seiner Reise begegnet ist, und zu denen er mahnend und ratend Stellung nimmt, muß gegen eine derartige Annahme bedenklich machen. Ignatios fühlt auch die Bedrängnis seiner führerlos zurückgebliebenen eigenen Gemeinde sehr lebhaft und sucht darum alle Gemeinden, durch die er reisen muß, für sie zu interessieren[4]. Es fehlt ihm offensichtlich auch nicht an praktischem Geschick und Willen, sich bis zum letzten Augenblick für das wahre Dogma und die rechte kirchliche Verfassung einzusetzen, die ihm am Herzen liegen[5]. Dennoch will er von einer Errettung seiner Person nichts wissen und erklärt ausdrücklich, daß seine Mahnung an die Römer nicht aus seinem fleischlichen Belieben stamme, sondern nach Gottes Willen verkündigt sei[6]. Es liegt im Martyrium ein tieferer, überindividueller Sinn, der ihm vor Gott und der Gemeinde sein unbedingtes Recht sichert.

Ignatios läßt uns nicht darüber im Zweifel, worin dieser Sinn des Martyriums besteht. Der Tod des Märtyrers ist nicht bloß für ihn selbst die Vollendung des religiösen Lebens, sondern er ist zugleich ein Opfer,

---

8,2; Smyrn. 11,1; Pol. 7,1 (αἰτήσει; vgl. zu dieser Lesart W. Bauer, Die apostolischen Väter II, HzNT. Ergänzungsbd. [1920] 280).

[1] Phil. 1,21—26; vgl. oben S. 18.

[2] Vgl. Eph. 12,2; Röm. 4,3. [3] Röm. 7,1.

[4] Eph. 21,2; Magn. 14; Trall. 13,1; Röm. 9,1; Philad. 10,1; Smyrn. 11; Pol. 7.

[5] Über diese allgemeinen Zusammenhänge s. zuletzt die problematischen Darlegungen W. Bauers, Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum, Beitr. zur Histor. Th. X (1934) 65, wo das argumentum e silentio gegen die „katholische" Betrachtung der Dinge m. E. allerdings in unzulässiger Weise ausgebeutet wird. Vgl. auch die Bemerkung H. Schliers, Religionsgeschichtliche Untersuchungen zu den Ignatius-Briefen, Beiheft ZNW. 8 (1929) 169. [6] Röm. 8,3.

das Gott dargebracht wird und den vollen Wert einer Opferleistung besitzt. Der paulinische Satz, daß es Gott zu verherrlichen gelte, sei es durch Leben, sei es durch Sterben[1], wäre für ihn völlig unmöglich. Für Ignatios kommt es beim Martyrium durchaus auf den wirklichen, physischen Tod an[2], nicht auf die Gesinnung, in der der Märtyrer sein Schicksal trägt, und nicht auf die Wirkung, die sein Sterben auf die Zuschauer möglicherweise hervorrufen kann[3]. „Wollet mir nichts besseres verschaffen", schreibt er an die Römer, „als Gott geopfert zu werden, solange der Altar noch bereit steht, damit ihr, zu einem Liebeschor vereinigt, dem Vater und Christus Jesus dann lobsingen könnt, daß Gott den Bischof Syriens gewürdigt hat, vom Aufgang der Sonne bis gen Sonnenuntergang (zum Opfer) gebracht zu werden. Schön ists unterzugehen von der Welt, hin zu Gott, damit ich wieder aufgehe zu ihm"[4]. Ignatios sieht sein Martyrium als kultische Opferhandlung gleichsam in Gegenwart der versammelten Gemeinde vor sich gehen[5]. Wenige Zeilen später bezeichnet er sich ausdrücklich als ein „Opfer für Gott"[6] und sich selbst als „Gottes Weizen", der zu einem reinen Brot Christi zermahlen wird[7], d. h. doch wohl so als ein Opfer dargebracht wird wie das eucharistische Brot in der „Messe"[8]. Ignatios „weiht" sich für seine Freunde im Blick auf das bevorstehende Martyrium: „Mein Geist wird für euch geweiht, — aber nicht bloß jetzt, sondern auch dann, wenn ich Gottes teilhaftig werde"[9], d. h. wenn ich im Martyrium

[1] Phil. 1, 20.

[2] Vgl. besonders Röm. 4, 2: *ἵνα διὰ τῶν ὀργάνων τούτων θεῷ θυσία εὑρεθῶ.*

[3] Man könnte hier höchstens mit H. Schlier, Religionsgeschichtliche Untersuchungen zu den Ignatius-Briefen, Beiheft ZNW. 8 (1929) 164 Anm. 2, auf Smyrn. 5, 1 verweisen, wo es von den doketischen Irrlehrern heißt: *οὓς οὐκ ἔπεισαν αἱ προφητεῖαι οὐδὲ ὁ νόμος Μωυσέως ἀλλ' οὐδὲ μέχρι νῦν τὸ εὐαγγέλιον οὐδὲ τὰ ἡμέτερα τῶν κατ' ἄνδρα παθήματα.* Aber die Stelle ist ganz vereinzelt und dient nur dazu, die Verstocktheit der Irrlehrer zu kennzeichnen, die sich nicht einmal durch die Leiden der Märtyrer, die ohne das Leiden Christi doch sinnlos blieben, von dessen Realität überzeugen lassen.

[4] Röm. 2, 2.

[5] Vgl. G. P. Wetter, Altchristliche Liturgien: Das christliche Mysterium (1921) 134 f. Die Gleichung des Märtyrers mit Christus ist von Wetter an dieser Stelle eingetragen, da sie aus dem Begriff des *λόγος θεοῦ* nicht herausgelesen werden kann; vgl. W. Bauer, Die apostolischen Väter II, HzNT. Ergänzungsbd. (1920) 245 und unten S. 77 Anm. 1.

[6] Röm. 2, 2.

[7] Röm. 4, 1 f.; 7, 3 gehört nicht hierher.

[8] S. unten S. 93 Anm. 3. G. P. Wetter, Altchristliche Liturgien: Das christliche Mysterium (1921) 138, und in etwas anderer Weise H. Schlier, Religionsgeschichtliche Untersuchungen zu den Ignatius-Briefen, Beiheft ZNW. 8 (1929) 168 f., versuchen diese Stelle von der vermeintlichen Identität Christi und des Märtyrers her zu interpretieren; vgl. dagegen unten S. 75 Anm. 3.

[9] Trall. 13, 3; vgl. Eph. 8, 1 mit der Erläuterung von W. Bauer, Die apostolischen Väter II, HzNT. Ergänzungsbd. (1920) 207 f.

als „reines" Opfer für euch dahingegeben werde. Jedes wirkliche Opfer wird nicht bloß einem Gott zu Ehren, sondern auch im Interesse einer bestimmten menschlichen Gemeinschaft oder Person dargebracht[1]. Gänzlich unverhüllt kommt dieser Gedanke in der Vorstellung des „Lösegeldes" zum Ausdruck, das Ignatios auf sich selbst anwendet, sofern es ihm glücken wird, seinen Lauf zu vollenden und für Gott in den Tod zu gehen[2]. „Ich bin ein Lösegeld für euch", versichert er in diesem Sinne mehr als einmal ausdrücklich, und wie ernst dieser Gedanke gemeint ist, erhellt gerade daraus, daß er den Segen seines Sterbens bestimmten Personen vor anderen zugewandt sieht, also nicht bloß allen treuen Kirchenchristen im allgemeinen[3], sondern vorzüglich denen, die sich seiner „Bande" zu Gottes Ehren angenommen und sie „geliebt" haben[4]. Die Häretiker werden dagegen von diesem Gewinn stillschweigend ausgeschlossen[5]. So wird der Märtyrer, indem er sein eigenes Heil vollendet, wirklich zu einer Quelle des Heils für die Kirche, die mit ihm den wahren Glauben teilt.

Wir haben die Märtyreranschauung des Ignatios bis jetzt in großen Zügen dargestellt, ohne die Person Christi überhaupt zu erwähnen. Das erscheint bei einem Schriftsteller erstaunlich, der den Namen „seines Gottes"[6] Jesus so oft und so leidenschaftlich nennt[7], daß er vor Anderen als Vertreter einer typisch „christozentrischen" Frömmigkeit verstanden werden kann[8].

---

[1] Hier liegt auch der entscheidende Unterschied zwischen der ernst genommenen martyrologischen Opferanschauung bei Ignatios und einer bildlichen Bezeichnung des Martyriums als „Geopfertwerden" 2. Tim. 4, 6; über Phil. 2, 17 f. oben S. 18.

[2] Wenn Ignatios Röm. 4, 1 von sich sagt: *ἐγὼ ἑκὼν ὑπὲρ θεοῦ ἀποθνήσκω*, so ist das *ὑπὲρ θεοῦ* ebenfalls im Sinne von 4, 2 (oben S. 72 Anm. 2) gemeint; an einen apologetisch-missionarischen Zweck des Sterbens darf nicht gedacht werden; vgl. oben S. 72 Anm. 3. [3] Pol. 6, 1.

[4] Eph. 21, 1; Smyrn. 10, 2; Pol. 2, 3. Unter dem Ausdruck *ἀγαπᾶν* ist an dieser Stelle kaum schon, wie Th. Zahn, Ignatius von Antiochien (1873) 415 annahm, an ein Küssen der Ketten gedacht; vgl. J. B. Lightfoot, The apostolic Fathers II 2, 1 (1885) 341. [5] Smyrn. 5, 1 (oben S. 72 Anm. 3).

[6] Röm. 6, 3; dazu W. Bauer, Die apostolischen Väter II, HzNT. Ergänzungsbd. (1920) 193 f.

[7] Nach der Zählung von E. J. Goodspeed, Index patristicus (1907) 107 f. etwa 135 mal — öfter als die sonstigen Schriften der apostolischen Väter zusammengenommen. Man beachte aber andererseits auch schon das Vordringen der neuartigen Bildungen wie *χριστιανισμός, χριστομαθία, χριστόνομος*, in denen die strenge Beziehung auf die Person Christi zugunsten eines allgemeinen christlichen Habitus sich zu verwischen beginnt.

[8] So urteilt z. B. J. Moffatt, Ignatius of Antioch — a study in personal religion, The Journ. of Relig. X (1930) 171: „The central thought in his mind is devotion to the Lord Jesus Christ."

Dennoch beruht unsere Darstellung nicht auf Willkür. Die Tatsache, daß sie überhaupt so gegeben werden kann, ist ein Beweis dafür, daß die Beziehung des Märtyrers auf Christus hier jedenfalls von Grund auf anders gesehen ist als in der johanneischen Theologie, die durch das nicht wegzudenkende „Zeugnis Jesu" den Blick von vornherein hierauf lenkt und unausgesetzt in der gleichen Richtung festhält. Ignatios fehlt aber nicht bloß das Wort, sondern auch die Sache. Sein Martyrium ist nicht „Nachfolge" im Bekenntnis des Namens Jesu, der, in einer unzerreißbaren Kette des Auftrags und des Geistes weiter getragen, den zeitlichen und persönlichen Abstand zwischen ihm und seinem Herrn überbrückt, sondern eine mit betonter Selbständigkeit und „Freiwilligkeit" erfolgende freie Wiederholung der blutigen Leiden, wie sie Jesus früher erlitt. Pathos und mimesis, Leiden und Nachahmung, sind darum die Grundbegriffe der ignatianischen Martyrologie.

Wenn Ignatios entschlossen ist, die „Leiden seines Gottes" nachzuahmen[1], so rührt er damit nicht an etwas Peripheres, sondern an den Punkt, der für seine Christologie vielmehr entscheidend ist. Durch sein pathos, das unsere Auferstehung ist, hat Christus die Welt erlöst und uns im Tode das Leben erworben[2]. Hier offenbart sich der Sinn seines Heilswerkes[3], und hieraus lebt die Kirche. Wer den Glauben an die Realität dieses Leidens und dieses Sterbens zerstören will, zerstört damit die Grundlage, auf der das Christentum steht[4]. Darum ist auch der christliche Kultus

---

[1] Röm. 6, 3.

[2] Eph. inscr.; 7, 2; Magn. 11; Philad. 9, 2; Smyrn. 1, 2; 2; 5, 1. 3; 7, 2; 12, 2.

[3] Vgl. W. Bauer, Die apostolischen Väter II, HzNT. Ergänzungsbd. (1920) 192f.

[4] Von hier aus versteht sich der leidenschaftliche Kampf des Ignatios gegen die Irrlehrer. Wenn Jesus nicht wahrhaftig gelitten und durch Leiden in die Herrlichkeit eingegangen wäre, so wäre auch sein eigenes Martyrium jetzt sinnlos: Trall. 10; Röm. 6, 3; Smyrn. 5 (oben S. 72 Anm. 3). Ignatios lehnt sich an 1. Kor. 15, 14—19; 30—32 an, aber die Front hat sich gewissermaßen umgedreht, obgleich die Gegner die gleichen geblieben sind. Nicht die Wirklichkeit der Auferstehung, sondern das wirkliche Sterben gilt es zu verteidigen, weil eben das eine ohne das andere in Wirklichkeit gar nicht gedacht werden kann. — Ich halte den Versuch von H. Schlier, Religionsgeschichtliche Untersuchungen zu den Ignatius-Briefen, Beiheft ZNW. 8 (1929) 70, zwischen dem πάθος Jesu als Passion und als Bezeichnung für das gesamte Heilsgeschehen klar zu unterscheiden, für undurchführbar. Das „gesamte Heilsgeschehen" konzentriert sich für Ignatios eben in der Passion. Die Deutung von πάθος steht m. E. Trall. 10; Röm. 6, 3; Smyrn. 5, 3 schon durch die Parallelisierung mit dem Martyrium des Ignatios fest, Trall. 11, 2 durch die Erwähnung des Kreuzes und Smyrn. 1, 2 durch die Erwähnung von Pilatus und Herodes. Eph. inscr.; Trall. inscr.; Philad. 3, 3 können dagegen gar nichts beweisen.

und vor allem die Eucharistie dazu da, diese entscheidende Verbindung zwischen der Gemeinde und dem Fleische Jesu herzustellen, das für uns gelitten hat[1]. In seinem Blut und Leiden wird die ganze Kirche geeinigt und mit Liebe, Frieden und Seligkeit erfüllt[2]. Ignatios fühlt sich sogar als Märtyrer, solange er noch unvollendet und in Gefahr ist, gegenüber der in dieser Weise kultisch mit dem Leiden Christi verbundenen und gereinigten Gemeinde unendlich unterlegen und ihrer Fürbitte und ihres Beistands bedürftig[3]. Aber freilich, er schickt sich zugleich an, einen Weg zu gehen, der ihn zuletzt über diese allgemeine Heiligkeit seiner Mitchristen weit hinausheben soll: das Leiden und Sterben, an dem sie bloß durch die sakramentale Vermittlung teilhaben, ist er im Begriff unmittelbar auf sich zu nehmen, und den Weg, den Christus zur Vollendung gegangen ist, geht er mit Christi Hilfe[4] von neuem.

---

[1] Vgl. G. P. Wetter, Altchristliche Liturgien: Das christliche Mysterium (1921) 116—123. „In diesen Ausführungen Wetters ist immer nur eines zu beanstanden: daß er die Selbständigkeit des Sakraments und der spezifisch sakramentalen Anschauung, daß das Verzehren des Leibes und Blutes des Herrn vor der Verweslichkeit schützt, nicht anerkennt. So vermischt er diesen eucharistischen Gedanken mit dem mystagogischen, der in dem Lautwerden des Wortes des heiligen Textes die Vorführung und den Vollzug des Leidens und Sterbens Christi bringt und durch das Hören das Mitleiden des Gläubigen bewirkt": H. Schlier, Religionsgeschichtliche Untersuchungen zu den Ignatius-Briefen, Beiheft ZNW. 8 (1929) 168. — Immer bleibt das Leiden Jesu im Mittelpunkt, selbst die Taufe wird in Abhängigkeit vom Leiden gesehen: Eph. 18, 2.

[2] Trall. inscr.; 11, 2; Philad. inscr.; 3, 3. Als Hinweis auf die erlösende und einigende Kraft des wirklich vollzogenen und kultisch übermittelten Leidens Christi ist auch die Betonung des Blutes zu verstehen: Eph. 1, 1; Trall. 8, 1; Philad. inscr.; 4; Smyrn. 1, 1; 6, 1; 12, 2. An eine Sühnetheologie im Sinn des Hebräerbriefes darf hier nicht gedacht werden; so auch H. Schlier, Religionsgeschichtl. Untersuchungen zu den Ignatius-Briefen, Beiheft ZNW. 8 (1929) 109, Anm. 1.

[3] Es ist zweifellos ein Fortschritt, daß es H. Schlier, Religionsgeschichtl. Untersuchungen zu den Ignatius-Briefen, Beiheft ZNW. 8 (1929) 153 f., gelungen ist, den „überschwänglichen" Stil der Selbsterniedrigung, in dem sich Ignatios ergeht, von hier aus sachlich verständlich zu machen. Dagegen halte ich die Erklärung der ignatianischen Märtyrervorstellung durch den Mythos vom „erlösten Erlöser" für einen Irrweg. Schlier sagt selbst, daß „dieser Gedanke bei Ignatius nie direkt ausgesprochen und nur in Einzelheiten erkennbar" sei (S. 153). Er ist aber weder für die Vorstellung der „Gefangenschaft" und „Unwürdigkeit" des Märtyrers noch für den Begriff des *πάθος* noch für die Stellung des Märtyrers zur Gemeinde noch für die Anschauung vom Weg und von der Vollendung überhaupt sachlich erforderlich. Selbst wenn Einzelheiten wie der Begriff des *ἄνθρωπος* (S. 172 f.) aus dem iranischen Mythos stammen, darf die Gesamtauffassung darum doch nicht einfach von hier aus konstruiert werden. Es steht bei Ignatios zu viel Wesentliches in den Zeilen, als daß man befugt wäre, gerade das Entscheidende dazwischen zu suchen.

[4] Smyrn. 4, 2.

Auch Ignatios scheut sich also nicht, Martyrium und Passion unter einen Gesichtspunkt zu stellen, so wie er den christologischen Begriff des Leidens ohne jede Einschränkung auf sein eigenes Leiden überträgt[1]; aber der Sinn dieser Gemeinsamkeit ist grundsätzlich anders als bei der entsprechenden Fassung des Nachfolgegedankens oder des Zeugenbegriffs. Wurde dort die geschichtliche Kontinuität und Gleichsinnigkeit des christologischen und martyrologischen Geschehens betont, aus dem sich die Gleichheit des Leidensschicksals in der Welt ergab, so bildet für Ignatius die nackte Tatsache des Leidens und Sterbens als solche den Ausgangspunkt, von dem aus das Los Jesu und das Los des Märtyrers unmittelbar von Person zu Person in einem zeitlosen Sinne „vergleichbar" werden. Will der Märtyrer seine moralische Unterlegenheit und Abhängigkeit von Christus zum Ausdruck bringen, so kann das nur in der Weise geschehen, daß er Christus als sein „Vorbild" feiert, das er „nachahmt" und, soweit es in seinen Kräften steht, zu erreichen strebt. Wenn die Vergangenheit den johanneischen Zeugen durch das geistgetragene Wort unmittelbar in ihren Dienst nahm und sich dadurch in gewisser Weise selbst wieder in Gegenwart wandelte, so kehrt sich dies Verhältnis für den „Nachahmer" der Passion nahezu um: er wendet sich aus seiner Gegenwart der Vergangenheit zu, um ihr Schüler zu werden. Aber aller Enthusiasmus dieser neuen Jüngerschaft kann nicht darüber hinwegtäuschen, daß die Wendung gleichwohl eine frei gewählte ist, und daß nicht eigentlich Christus, sondern das Leiden Christi als Vorbild für das eigene Sterben, auf das es ankommt, im Mittelpunkt steht.

Bei dieser Deutung ist es allerdings erforderlich, daß man in den Begriff des „Nachahmers" (mit dem der des „Schülers" sachlich zusammenfällt) nicht mehr hineinlegt, als der Wortsinn fordert und Ignatios selbst damit verbindet. „Nachahmung" ist bei Ignatios von Haus aus weder ein kultischer noch ein martyrologischer Begriff, sondern ein Grundbegriff seines ethischen und religiösen Denkens überhaupt, das in der Forderung einer „Nachahmung Gottes" gipfelt. An und für sich hat der Begriff der Nachahmung keine notwendige Beziehung auf Christus, sondern kann auch auf andere, menschliche Vorbilder übertragen werden, die ihrerseits dann wieder als Abbilder Gottes gelten[2]. Wenn sich Ignatios als Schüler und Nachahmer[3] des „einzigen Lehrers[4]" bekennt, der mehr als alle anderen erlitten hat[5], so folgt aus dieser erbaulichen Wendung noch kein ursprünglich christologischer Sinn des Mar-

[1] Trall. 4,2; Röm. 4,3; 8,3; Smyrn. 5,1; Pol. 7,1; vgl. oben S. 63ff.
[2] Eph. 1,1; 2,2; 10,3; Trall. 1,2; 3; Philad. 7,2; Smyrn. 12,1, auch Magn. 10,1.
[3] Siehe oben S. 68 Anm. 2. [4] Magn. 9,2. [5] Eph. 10,3.

tyriums[1], wie sie auch für Ignatios selbst die Anlehnung an andere, heilige Vorbilder im Martyrium nicht ausschließt[2]. So fühlt sich denn Ig-

[1] Nach dem Vorgang R. Reitzensteins, Bemerkungen zur Martyrienliteratur I: Der Name Märtyrer, NGG. 1916, S. 450 (vgl. 459), hat besonders G. P. Wetter, Altchristl. Liturgien I: Das christliche Mysterium, Forsch. zur Rel. und Lit. des A. und NT.s, N. F. 13 (1921) 135—137 (vgl. 67), sich darum bemüht, den Begriff des martyrologischen μιμητής und μαθητής bei Ignatios in einem kultischen und damit zugleich auch christologischen Sinne zu verstehen, und H. Schlier, Religionsgeschichtliche Untersuchungen zu den Ignatius-Briefen, Beiheft ZNW. 8 (1929) 159—163, ist ihm darin gefolgt. Danach leidet Christus im Märtyrer, der durch die Übernahme der Leiden ihm nachfolgt und dadurch eine unmittelbare mystisch-reale Teilhabe an den Leiden (und später an der Herrlichkeit) Christi gewinnt. Dafür sprechen neben den religionsgeschichtlichen Analogien (gegen diese s. oben S. 75 Anm. 3) gewisse später begegnende martyrologische Anschauungen volkstümlicher Art (über deren Ursprung s. unten S. 89ff.). Allein für Ignatios darf derartiges nicht vorausgesetzt werden. Denn erstens gebraucht er den Begriff der μίμησις eben niemals in dem fraglichen kultisch-mystischen Sinne; zweitens faßt Ignatios sein Martyrium für gewöhnlich gerade nicht als einen Weg zu Christus, sondern zu Gott selber auf. Die einzige Ausnahme findet sich Röm. 5,3 (und anschließend 6,1 in der richtigen Lesung: ἀποθανεῖν εἰς Ἰησοῦν Χριστόν; vgl. W. Bauer, Die apostolischen Väter II, HzNT. Ergänzungsbd. (1920) 250). Drittens ist — in genauer Umkehrung der Wetterschen These — entscheidend, daß Ignatios in Anlehnung an paulinische Formeln die Vorstellung eines kultischen Mitleidens und Teilhabens am Leiden Christi allerdings kennt und immer wieder erwähnt (z. B. Magn. 5,2; 12; Philad. 3,3), daß er diese Vorstellung — trotz seiner Vorliebe für kultische Bilder auf allen Gebieten sonst — aber gerade nicht auf sein Martyrium überträgt, nicht einmal dort, wo er sein Leiden und das Leiden Christi unmittelbar nebeneinander stellt; vgl. oben S. 74 Anm. 5. (Daß Röm. 7,3 vom Martyrium und nicht vom Sakrament die Rede sein soll, ist eine reine Behauptung Wetters, die auch Schlier a. a. O. 151 nicht überzeugt hat.) Das kann unmöglich ein Zufall sein. Dementsprechend ist der Begriff der christologischen Nachahmung und Schülerschaft buchstäblich so aufzufassen, wie sein nächstliegender Sinn fordert und Ignatios ihn gebraucht (z. B. Röm. 5,3), und auf eine kultisch-mystische Umdeutung zu verzichten. Der Märtyrer erfährt ein Schicksal wie Christus, den er nachahmt; die Bezeichnung des vollendeten Märtyrers als ἄνθρωπος (Röm. 6,2) und λόγος θεοῦ (Röm. 2,1) ist demnach auch nur analogisch und nicht im Sinne einer mystischen Einswerdung mit Christus zu verstehen, wie sie Schlier a. a. O. S. 172—174 voraussetzt. (Die Bezeichnung Christi als λόγος ist bei Ignatios überdies gar nicht zu belegen und der fragliche Text Röm. 2,1 überhaupt recht unsicher.) Wetter beruft sich a. a. O. S. 135 für seine These auf Magn. 1,2: ... ἐν οἷς περιφέρω δεσμοῖς ἰδὼν τὰς ἐκκλησίας ἐν οἷς ἕνωσιν εὔχομαι σαρκὸς καὶ πνεύματος Ἰησοῦ Χριστοῦ, aber der Text bietet das zweite Mal ἐν αἷς und nicht ἐν οἷς. Ignatios spricht also nicht von seiner martyrologischen Vereinigung mit Christus, sondern erbittet für die durch das Sakrament verbundenen Gemeinden Einigkeit, die er ja auch sonst immer wieder empfiehlt; vgl. H. Schlier a. a. O. S. 99.

[2] Eph. 12,2; Pol. 7,1, wo αἰτήσει zu lesen ist; vgl. W. Bauer, Die apostolischen Väter II, HzNT. Ergänzungsbd. (1920) 280; zu den dort genannten Parallelen vgl. noch Eph. 1,1; Magn. 14; Trall. 13,3; Röm. 4,2; 8,3.

natios in der Kraft seiner „für Gott[1]" ertragenen Leiden auch nicht als „Christophorus" im paulinischen Sinne[2], sondern unmittelbar als „Theophorus"[3], und nicht „bei Christo zu sein"[4], sondern „Gott zu gewinnen" ist das ersehnte Ziel seines Leidens[5]. — Prüft man also ernsthaft, in welch einem Verhältnis der Christus und der Märtyrer zueinander stehen, so kann man nur sagen: sie stehen nebeneinander und stehen einander in ihrem erlösenden Leiden um Gottes Willen tatsächlich gleich. Ignatios weist es von sich, noch ehe er vollendet ist, ein wahrer Jünger, Christ und Nachahmer Christi zu sein[6]; ist er aber durch den Tod hindurch zu Gott gelangt und hat er sein „Ziel" tatsächlich erreicht, so ist er auch im gleichen Sinne ein wahrhaftiger „Mensch" geworden, wie Jesus Christus der „vollkommene Mensch" heißt[7]. Ein grundsätzlicher Unterschied zwischen dem zur Vollkommenheit gelangten Lehrer und Schüler ist nicht mehr zu erkennen. Es ist klar, daß Ignatios diesen Eindruck nicht etwa hervorrufen möchte. Es ist sehr bezeichnend, daß er dem Vergleich mit Christus am praktisch entscheidenden Punkt, da der Märtyrer nun auch seinerseits wieder zum stellvertretenden Erlöser wird, aus dem Wege geht. Aber der Gedanke eines für sich und andere heilsbedeutenden Sterbens ist gleichwohl da und muß über kurz oder lang einmal auch mit dem Glauben an den einzigartigen Sinn und Wert des Todes Jesu zusammenstoßen. Hier liegt für die künftige Entwicklung des Märtyrergedankens, der nicht mehr vom Zeugnis, sondern vom Leiden des Märtyrers seinen Ausgang nimmt, eine religiöse Schwierigkeit, ja das entscheidende Problem. Mit seiner Bewußtwerdung entsteht das Märtyrerideal des Katholizismus. —

Der unmittelbar unter dem Eindruck der Briefe und des Sterbens von Ignatios verfaßte[8] Brief Polykarps von Smyrna an die Philipper

---

[1] Röm. 4,1 (vgl. oben S. 73 Anm. 3). Die formelhaften Wendungen, in denen sich Ignatios einmal als im „Namen" Jesu Christi (Eph. 3,1) und einmal „um Jesu Christi willen" (Trall. 12,2) gebunden bekennt, sind ohne besonderes Gewicht.

[2] Vgl. zu diesem Begriff G. Bertram, Paulus Christophoros, Stromata, Festg. des evang.-theol. Vereins (1930) 26—38.

[3] Vgl. oben S. 52 Anm. 1—3. Die Epheser werden Eph. 9,2 sowohl χριστοφόροι als θεοφόροι genannt.

[4] Phil. 1,23; 2. Kor. 5,8.

[5] Siehe oben S. 69 Anm. 7; S. 77 Anm. 1.

[6] Siehe oben S. 68 Anm. 2; vgl. H. Schlier, Religionsgeschichtl. Untersuchungen zu den Ignatius-Briefen, Beiheft ZNW. 8 (1929) 159, Anm. 1.

[7] Röm. 6,2; Smyrn. 4,2.

[8] H. Delafosse, Lettres d'Ignace d'Antioche (1929) 26, meint allerdings, die Abfassung des Briefes könne genau so gut ein Menschenalter nach dem Martyrium des Ignatios erfolgt sein; aber das ist im Hinblick auf Kap. 9 und 13 völlig ausgeschlossen. Vgl. über Delafosse im übrigen oben S. 67 Anm. 7.

führt noch nicht wesentlich weiter. Wenig selbständig in Ausdruck und Gedanken[1], wiederholt er mehr oder weniger wahllos ältere Gesichtspunkte, ohne daß eine einheitliche Auffassung des Martyriums darin erkennbar würde. Das Gebet für die Verfolger wird im Sinn des Neuen Testaments zur Pflicht gemacht[2]; der urchristliche Begriff der Hypomone[3], den Ignatios nicht verwendet, taucht wieder auf[4]. Die Ähnlichkeit des Märtyrers mit Christus scheint vorzüglich in der Gleichheit der Gesinnung zu liegen[5]. Das alles kann an die älteren Leidensmahnungen, etwa des 1. Petrus-Briefes, erinnern, den Polykarp vielfach benutzt hat; nur daß die eschatologische Schau der Dinge, die dort den Sinn der Leiden und Verfolgungen klärt[6], verschwunden ist und der geschichtliche Begriff der Nachfolge wie bei Ignatios durch den Gedanken der Nachahmung verdrängt wird[7]. Ebenso feiert auch Polykarp die Märtyrer vor allem um ihres Sterbens und des Schmucks ihrer „hochheiligen Bande" willen[8] und sieht sie durch das Leiden mit Christus verbunden[9], „von Gott und Christus erwählt"[10]. Vielleicht darf man Polykarp als den ersten Vertreter typisch populärer Märtyrerverehrung ansehen, deren Interesse an der grausamen Tatsache der Hinrichtung und der „um des Namens willen"[11] erlittenen Qualen der Märtyrer vorzüglich haften bleibt, darüber hinaus aber gerne jeden Gedanken aufgreift, der zur Verherrlichung der Märtyrer dienlich scheint. Das Bedürfnis, die Märtyrer in dieser Weise als „Heilige" zu bewundern und zu feiern, wird jedenfalls sehr schnell allgemein.

Etwa vier Jahrzehnte nach Ignatios hat auch Polykarp in hohem Alter sein Leben im Martyrium gelassen[12]. Das Schreiben, in dem die Gemeinde von Smyrna darüber berichtet, ist uns noch erhalten und stellt die nächste, bedeutsame martyrologische Urkunde dar, der wir uns zuwenden müssen. Die religiöse Verehrung des Märtyrers erscheint hier schon wesentlich weiter fortgeschritten. Zwar erklärt der Verfasser des Briefes, der sich Euarestos nennt[13], zu eingangs ausdrücklich, bei der Be-

---

[1] Das fühlt Polykarp Phil. 3,2 selbst. [2] Pol. Phil. 12,3.

[3] S. oben S. 21. [4] Pol. Phil. 9,1; 13,2.

[5] Pol. Phil. 1,1; 8,2. [6] 1. Pt. 4,17 f.

[7] Pol. Phil. 1,1; 8,2; 10,1; vgl. aber auch 1. Pt. 2,21 den Begriff des ὑπογραμμός.

[8] Pol. Phil. 1,1.

[9] Pol. Phil. 9,2. 8,2 erscheint die Vorstellung einer „Verherrlichung" Christi durch den Märtyrer. [10] Pol. Phil. 1,1. [11] Pol. Phil. 8,2.

[12] Zur Datierung des Polykarp-Martyriums vgl. Ed. Schwartz, Abh. der Gött. Ges. der Wiss. N. F. VIII, 6 (1906) 125 ff.: 24. II. 156, und W. N. Ramsay, The date of St. Polycarps Martyrdom, Beibl. der Jahreshefte des Österr. Archäol. Instituts XXVII (1932) 245—258: 23. II. 155. [13] Mart. Pol. 20,2.

trachtung der nach Gottes Willen geschehenen Martyrien sei die wahre Frömmigkeit verpflichtet, „alle Gewalt Gott darzubringen“[1], d. h. doch wohl: Gott als den eigentlichen Urheber aller Märtyrerherrlichkeit zu preisen. Aber diese erbauliche Feststellung hat keinen exklusiven Sinn. Vielmehr wird das ganze Martyrium im Tone höchster, religiöser Bewunderung vorgetragen, und die „edeln“[2], „standhaften“[3], „hervorragenden“[4] und „höchst bewunderungswürdigen“[5] Märtyrer gelten bei Christen und Heiden als mit Recht „berühmt“[6]. Ja, es finden sich bereits die ersten unverkennbaren Ansätze einer kultischen Verehrung und des Reliquienwesens[7]. Die Gemeinde legt Wert darauf, mit dem „heiligen Fleische“ des Märtyrers in Gemeinschaft zu bleiben[8], wie man schon zu dessen Lebzeiten sich glücklich schätzte, wenn man es unmittelbar berühren durfte[9], und sammelt wenigstens die verkohlten Überreste vom Scheiterhaufen des Märtyrers, die mehr wert sind als „kostbare Steine und würdiger als Gold“[10]. Sie werden dann an geeignetem Orte beigesetzt, und man beschließt, sich in Zukunft alljährlich an der Grabstätte des Heiligen zu versammeln und seinen Todestag zur Erinnerung als den wahren Geburtstag zu feiern[11].

---

[1] Mart. Pol. 2, 1: *δεῖ γὰρ εὐλαβεστέρους ἡμᾶς ὑπάρχοντας τῷ θεῷ τὴν κατὰ πάντων ἐξουσίαν ἀνατιθέναι.* [2] Mart. Pol. 2, 1. 2

[3] Mart. Pol. 7, 2. Der Begriff der *ὑπομονή* (vgl. oben S. 21; 79) begegnet erneut, gewinnt aber den Charakter einer heroischen Tugend: 2, 2; 3; 19, 2.

[4] Mart. Pol. 19, 1. [5] Mart. Pol. 5, 1; 16, 2; vgl. 2, 1f.; 7, 2; 16, 1.

[6] Mart. Pol. 19, 1; vgl. 3; 14, 1.

[7] Hierüber zuletzt W. Reuning, Zur Erklärung des Polykarp-Martyriums, Diss. Gießen (1917) 45—49. [8] Mart. Pol. 17, 1.

[9] Mart. Pol. 13, 2: Polykarp ist nicht gewohnt, selbst sich die Schuhriemen zu lösen *διὰ τὸ ἀεὶ ἕκαστον τῶν πιστῶν σπουδάζειν, ὅστις τάχιον τοῦ χρωτὸς αὐτοῦ ἅψηται· ἐν παντὶ γὰρ ἀγαθῆς ἕνεκεν πολιτείας καὶ πρὸ τῆς πολιᾶς* (so ist nach Eus. H. E. IV 15, 30 für *πρὸ τῆς μαρτυρίας* zu lesen; vgl. Ed. Schwartz, De Pionio et Polycarpo, Gött. Progr. (1905) 14f.) *ἐκεκόσμητο.* R. Reitzensteins Behauptung, Bemerkungen zur Martyrienliteratur I: Der Name Märtyrer, NGG. 1916, S. 460, daß dies erst geschehen sei, „sobald der Feuertod beschlossen“ war, läßt sich mit den klaren Worten des Textes nicht vereinen. Die Stelle ist vielmehr gerade lehrreich, weil sie zeigt, daß die Märtyrer- und Märtyrerreliquien-Verehrung nicht etwa, wie immer wieder behauptet wird, organisch aus dem Gedanken des Martyriums herauswächst und folglich auch nichts mit dem Glauben an eine besondere Geist- oder Christus-Verbundenheit im Martyrium zu tun hat. Sie dringt aus einem viel allgemeineren Glauben an Heiligkeit und Heilige von außen her in den martyrologischen Bereich ein. In diesen Zusammenhang gehört auch der Wohlgeruch, den der brennende Leib des Märtyrers ausströmt: Mart. Pol. 15, 2; vgl. W. Reuning, Zur Erklärung des Polykarp-Martyriums, Diss. Gießen (1917) 44; E. Lohmeyer, Vom göttlichen Wohlgeruch, Sitzungsber. der Heidelb. Akad. 1919, Nr. 9. [10] Mart. Pol. 15, 2.

[11] Mart. Pol. 18, 2. Den Zusammenhang mit dem antiken Totenkult betont

Interessant ist, daß diese Formen der Verehrung bereits auf Kritik gestoßen sind. Das wird allerdings nur zwischen den Zeilen des Schreibens deutlich. Es heißt hier, daß die heidnische Behörde die Auslieferung der Märtyrerleiche, von den Juden aufgewiegelt, verweigert habe, weil sie der Meinung war, die Christen würden den Gekreuzigten sonst ganz fahren lassen und Polykarp an seiner Stelle verehren[1]. Vielleicht erfolgte diese Weigerung wirklich, um den schon bekannten Reliquienkult der Christen in diesem Falle unmöglich zu machen[2]. Aber die Begründung, die hier gegeben wird, ist im Munde eines römischen Beamten, dem die Verehrung Christi doch nicht lieber sein konnte als die Polykarps, jedenfalls völlig undenkbar. Der Verfasser hat offenbar nähere Gegner im Auge, deren Bedenken gegen die beginnende Märtyrerverehrung er zu zerstreuen sucht, und da sich diese gerade auf den gefährdeten Vorrang Christi zu berufen scheinen, müssen sie wohl innerhalb der christlichen Gemeinde selbst gesucht werden. Ihnen gilt in erster Linie die pathetische Erklärung gegen die angeblich heidnischen Einwendungen: „Sie wissen nicht, daß wir niemals Christum verlassen können, der gelitten hat für das Heil der Geretteten aller Welt, unschuldig für die Sünder, und daß wir niemand anderes verehren können. Diesen beten wir als Gottes Sohn an, die Märtyrer lieben wir aber in angemessener Weise als die Schüler und Nachahmer des Herrn, weil sie für ihren König und Herrn eine unüberbietbare Anhänglichkeit bewiesen haben. Möchten auch wir ihre Genossen und Mitschüler werden[3]!" Euarestos verteidigt den Märtyrerkult also in doppelter Weise. Er sucht ihm einerseits einen religiös harmlosen Sinn zu geben, indem er ihn gegen die volle kultische Verehrung, die Gott und Christus vorbehalten bleibt, als einen bescheideneren Ausdruck der Pietät und „Liebe" absetzt. Andererseits gilt auch dieser den Märtyrern nicht

richtig H. Delehaye, Les origines du culte des martyrs (1933²) 33f. Zum Begriff des Todestages als Geburtstag vgl. schon Ignatios, Röm. 6,2. Aus Röm. 4,2 pflegt man zu folgern, daß Ignatios der Gedanke an irgendeine Form der Reliquienverehrung noch völlig fern gelegen habe. Es ist mir nicht sicher, ob die Wendung *ἵνα μὴ κοιμηθεὶς βαρύς τινι γένωμαι* nicht umgekehrt auf eine derartige Möglichkeit bereits andeutend Bezug nimmt, um sie von vornherein als eine sinnlose Bemühung abzuwehren.

[1] Mart. Pol. 17,2.

[2] Auch in Lyon werden die Gebeine der Märtyrer verbrannt und die Asche in die Rhone gestreut, *ὅπως μηδὲ λείψανον αὐτῶν φαίνηται ἐπὶ τῆς γῆς*, Eus. H. E. V 1,62. Nach U. Kahrstedt, Die Märtyrerakte von Lugdunum 177, Rhein. Mus. N. F. LXVIII (1913) 409, bedeutete dies jedoch nur die vorgeschriebene Strafe für ihr Verbrechen; vgl. hierzu auch die donatistische Pass. Isaac et Maxim. Ml. VIII 772f. Nach P. Corssen, Das Martyrium des Bischofs Cyprian II, ZNW. XVI (1915) 59ff., bot dagegen „der allgemeine Brauch den römischen Behörden keine feste Regel für die Behandlung der Leichen hingerichteter Christen" (62).

[3] Mart. Pol. 17,2f.

einfach als menschlichen Personen, sondern als Schülern und Nachahmern Christi, dessen Ehre somit in keiner Weise zu nah getreten ist. Gerade dieses Nebeneinander der zwei Gesichtspunkte, von denen eigentlich jeder für sich schon ausreichend wäre, ist bezeichnend — nicht nur für dieses Gemeindeschreiben, sondern für die katholische Rechtfertigung aller Märtyrer- und Heiligenverehrung überhaupt.

Allein der eigentliche Schwerpunkt des Berichtes liegt gleichwohl nicht in diesen apologetischen Ausführungen. „Brüder", heißt es unmittelbar nach dem Eingangsgruß zu dessen Beginn, „wir schreiben euch das, was sich mit unseren Blutzeugen und besonders mit dem seligen Polykarp ereignet hat, der durch sein Zeugnis der Verfolgung gleichsam das Siegel aufdrückte und ihr ein Ende machte. Denn nahezu alles, was vorging[1], ist geschehen, damit uns der Herr vom Himmel her zeigen konnte, wie das dem Evangelium gemäße Martyrium verläuft[2]." Daran schließt sich sofort eine Einzelbeobachtung, die dem Verfasser in diesem Sinne wichtig erscheint, um eine „dem Evangelium gemäße" Lehre daraus zu abstrahieren: Polykarp hat sich nicht etwa selbst zum Martyrium gedrängt, sondern wartete, bis man ihn griff, „so wie auch der Herr". Dieses Beispiel sollen wir nachahmen; denn es ist „ein Zeichen wahrer und verläßlicher Liebe, daß man sich nicht bloß selber retten will, sondern auch all seine Brüder"[3]. In der Tat hing die Existenz der christlichen Gemeinde in der heidnischen Umgebung daran, daß ihre Mitglieder die Behörden nicht willkürlich auf sich aufmerksam machten und zu einem gewaltsamen Vorgehen reizten. Das Schreiben kommt darum später bei der Erwähnung des entgegengesetzten Verhaltens, das ein Einzelner während der letzten Verfolgung beobachtet hatte[4], noch einmal auf diesen Punkt zurück

[1] *πάντα τὰ προάγοντα* — nicht: „alles, was vorherging", wie G. Rauschen in der BKV., Frühchristliche Apologeten und Märtyrerakten II (1913) 297, übersetzt. Das Sterben Polykarps ist selbstverständlich nicht weniger nachahmenswert wie der ganze Verlauf dieses vorbildlichen Martyriums.

[2] Mart. Pol. 1, 1: ... *ἵνα ἡμῖν ὁ κύριος ἄνωθεν ἐπιδείξῃ τὸ κατὰ τὸ εὐαγγέλιον μαρτύριον.* G. Rauschen übersetzt dies in der BKV., Frühchristliche Apologeten und Märtyrerakten II (1913) 297: „... damit uns der Herr noch einmal das Schauspiel des Martyriums, wie es im Evangelium erzählt ist, vor Augen führe." Aber diese Auffassung von *ἄνωθεν* ist unmöglich, und die freie Übertragung verwischt gerade das charakteristische, normative und nicht etwa historische Interesse des Briefes. Vgl. auch 2, 1: *τὰ μαρτύρια πάντα τὰ κατὰ τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ γεγονότα.*

[3] Mart. Pol. 1, 2.

[4] Mart. Pol. 4, 1. Daß es sich um einen *Φρύξ* handelte, darf nicht zu der Annahme verführen, wir hätten es hier mit einem Montanisten zu tun; vgl. unten S. 116 Anm. 8.

und mißbilligt es ausdrücklich: „denn also lehrt nicht das Evangelium"[1]. In ähnlicher Weise beruft sich auch Polykarp vor dem Prokonsul positiv auf die apostolische Vorschrift, der Obrigkeit gehorsam zu sein: „Wir sind gelehrt, den von Gott eingesetzten Obrigkeiten und Gewalten die gebührende Ehre zu erweisen[2]." Überall kommt das gleiche kirchlich-normative Interesse zum Vorschein, das der Eingang des Briefes ausdrücklich ausspricht. Euarestos will nicht einfach einen historischen Bericht über das Ende Polykarps liefern. Er verfaßt ein Lehrschreiben, das in betonter Weise die Absicht verfolgt, der Gemeinde das richtige Verhalten in Verfolgungszeiten vor Augen zu stellen[3]. Hierzu dient ihm Polykarp als Muster. Es geht ihm also letzten Endes gar nicht so sehr um die Verherrlichung einer einzelnen Person. Ihr vorbildlicher Glanz dient gewissermaßen nur zum Zeichen, daß sie im Sinne einer höheren Fügung zum Organ geworden ist, durch das Christus selbst „vom Himmel her" die evangelische Norm des Martyriums offenbar machte.

Von hier aus versteht sich die seltsame Art, in der das Schreiben um den Nachweis bemüht ist, daß der Verlauf des Martyriums, das Polykarp erlitt, mit dem Verlauf der Passion Jesu übereinstimmt. In dieser Absicht ist die Darstellung nicht bloß mit einer Fülle von allgemeineren evangelischen Anspielungen und Zitaten durchflochten, sondern auch scheinbare Äußerlichkeiten, die in diese Richtung weisen, werden zu bedeutsamen Zeichen, die nicht übergangen werden dürfen. So hebt Euarestos mit Genugtuung den Umstand hervor, daß Polykarp auf einem Esel zur Stadt geführt wurde[4], daß sein Richter zufällig den Namen Herodes führte[5], und daß alles an einem „großen Sabbath" vor sich ging[6]. Diese Dinge stehen auf einem anderen Blatt als die sonstigen wunderbaren Erscheinungen, die während des Martyriums begegnen und den Zuschauern vor Augen rücken, „welch ein Unterschied sei zwischen den Ungläubigen und

[1] Mart. Pol. 4; vgl. Mt. 10, 23.

[2] Mart. Pol. 10, 2; vgl. Röm. 13, 1. 7; 1. Pt. 2, 13 ff.

[3] Dies hat zuerst R. Reitzenstein, Bemerkungen zur Martyrienliteratur I: Der Name Märtyrer, NGG. 1916, S. 452. 459 f., richtig betont; ebenso D. W. Riddle, The martyrs (1931) 113. Reitzenstein faßt aber den gesetzlichen Sinn des Nachahmungsgedankens nicht streng genug, wenn er S. 461 gleichzeitig behauptet, Polykarp sei durch sein πάθος „in gewissem Sinne" für die Seinen selbst ein Christus geworden. Das höchste Ziel sei, nicht bloß Christus ähnlich, sondern „zu Christus" zu werden (S. 451). Damit begeht Reitzenstein für das Polykarp-Martyrium den gleichen Fehler wie in der Auslegung des ignatianischen Märtyrergedankens; vgl. oben S. 77 Anm. 1.

[4] Mart. Pol. 8, 1.

[5] Mart. Pol. 6, 2.

[6] Mart. Pol. 8, 1.

Erwählten"[1]. Sie lassen sich aber auch nicht vom Mimesis-Gedanken aus erfassen; denn es handelt sich nicht um eine bewußte Nachahmung, die Polykarp übt, sondern um wunderbare Fügungen, aus denen vielmehr gefolgert wird, daß Polykarp nachzuahmen sei[2], weil sein Martyrium noch einmal das ideale Vorbild aller Martyrien, die Passion Jesu selbst, wiederholt habe[3]. — Das Interessante an dieser martyrologischen Darstellungsform ist nun, daß sie von Euarestos schwerlich einfach neu erfunden ist, sondern daß sie vielmehr die eigentümliche Umformung einer älteren Darstellungsweise darstellt[4], die uns schon im Stephanus-Marty-

[1] Mart. Pol. 16,1. Der Text ist hier unsicher, und nach Ed. Schwartz, De Pionio et Polycarpo, Gött. Progr. (1905) 11—13, wäre insbesondere die Himmelsstimme interpoliert; dagegen s. W. Reuning, Zur Erklärung des Polykarp-Martyriums, Diss. Gießen (1917) 27—30. Vgl. auch 15,1: *θαῦμα εἴδομεν, οἷς ἰδεῖν ἐδόθη· οἳ καὶ ἐτηρήθημεν εἰς τὸ ἀναγγεῖλαι τοῖς λοιποῖς τὰ γενόμενα.* Die Grenze gegen ein den Märtyrer glorifizierendes Wunder ist in solchen Fällen nicht scharf zu ziehen. Keinesfalls darf man aber den Begriff des „Schutzwunders" einführen, den Ad. Schlatter, Der Märtyrer in den Anfängen der Kirche, Beitr. zur Förd. christl. Theol. XIX,3 (1915) 259ff., von den jüdischen Martyrien aus zur Erklärung heranzieht; der Märtyrer wird durch sie ja gar nicht geschützt. K. Holl, Die Vorstellung vom Märtyrer und der Märtyrerakte usw. (1914), Ges. Auff. II (1928) 77 Anm. 1, betont richtig, daß es sich im Gegensatz zur späteren Zeit um Wunder handelt, „die an Polykarp, nicht um solche, die durch ihn vollzogen werden". Aber indem er sie als „Geistwunder" interpretiert, stellt er künstlich einen Gedanken in den Vordergrund, der im Martyrium selber nicht hervortritt; vgl. unten S. 90 Anm. 3. [2] Mart. Pol. 19,1.

[3] Mart. Pol. 1,2; 17,3. — Es ist bezeichnend, daß die übrigen, weniger hervorragenden Märtyrer mit Stillschweigen übergangen werden, damit das eine, von Christus geschenkte Mustermartyrium um so eindrücklicher hervortritt. Es läßt sich nicht beweisen, daß der Bericht über sie, wie R. Reitzenstein, Bemerkungen zur Martyrienliteratur I: Der Name Märtyrer, NGG. 1916, S. 459f., meint, erst bei der späteren „Umgestaltung des Briefes in ein Buch" weggefallen sei; s. dagegen W. Reuning, Zur Erklärung des Polykarp-Martyriums, Diss. Gießen (1917) 1f. Übrigens greift auch der Brief der Lyoner nur einige hervorragende Märtyrer heraus und läßt die weniger bedeutsamen Martyrien beiseite: s. K. Holl, Die Vorstellung vom Märtyrer und der Märtyrerakte usw. (1914), Ges. Auff. II (1928) 77.

[4] Es handelt sich aber nicht, wie man immer wieder lesen kann, um ein Schema, das für die Martyrien-Literatur überhaupt charakteristisch wäre. Verhältnismäßig ausgeprägt begegnet der Nachahmungsgedanke noch im Martyrium des Montanus und Lucius 5,2; 14,9; 22,3. Aber abgesehen davon, daß hier zum Polykarp-Martyrium literarische Beziehungen bestehen dürften (vgl. 1 mit Mart. Pol. 1,2), ist er hier schon zu einem sachlich bedeutungslosen rhetorischen Schmuck herabgesunken. Auch sonst regen auffällige Übereinstimmungen mit der Passion gelegentlich zu einem erbaulichen Vergleich an; so die Hinrichtung zwischen Verbrechern: Mart. Pion. 21,6; vgl. Dionys von Alexandrien bei Eus. H. E. VI 41,21 und Eusebios selbst, De mart. Pal. 6,5; Tag und Stunde des Martyriums im persischen Martyrium des Mâr Simon 48 Finsterni 8,49 (vgl. schon Mart. Pol. 8,1); der Name Maria bei der Mutter des Mär-

rium entgegentrat[1]. Sie begegnet aber nicht bloß hier. Auch das früher besprochene Jakobus-Martyrium des Hegesipp[2] legt auf die Feststellung Wert, daß Jakobus den Zeugentod erlitten habe „so wie auch der Herr"[3], gebraucht also genau die gleiche Wendung, die auch im Polykarp-Martyrium begegnet, ohne daß von einer literarischen Abhängigkeit sonst im entferntesten die Rede sein könnte[4]. Der Sinn hat sich aber gleichwohl von Grund aus gewandelt, und wieder hat das zeitlich jüngere Jakobus-Martyrium das ursprünglichere, urchristliche Verständnis bewahrt.

Wenn das Stephanus-Martyrium, wie oben gesagt wurde, unter dem

---

tyrers: Mart. Mariani et Jacobi 13,3; vgl. Augustin, Sermo 284,2 und das Testament der vierzig Märtyrer 1,3. In apologetischer Wendung wird das Schicksal des Märtyrers mit einem Hinweis auf Sokrates, Jesus und die Propheten beleuchtet Act. Apoll. 38—42. Aus späterer Zeit vgl. die donatistische Passio Donati etc. 6f. 11.

[1] S. oben S. 58f. [2] S. oben S. 47ff.

[3] Eus. H. E. IV 22,4: *καὶ μετὰ τὸ μαρτυρῆσαι Ἰάκωβον τὸν δίκαιον ὡς καὶ ὁ κύριος* ... Die folgenden Worte: *ἐπὶ τῷ αὐτῷ λόγῳ* gehören wahrscheinlich nicht mehr in diesen Zusammenhang, sondern weisen rückwärts auf die Anklage wegen der Davidssohnschaft, von der die Großsöhne Judas ebenso betroffen waren wie Symeon Klopas. Der ursprüngliche Bericht Hegesipps leitete vielleicht mit dieser Wendung zu dessen Martyrium über: vgl. H. J. Lawlor, Eusebiana (1912) 61 Anm. 1; Ed. Schwartz, Zu Eusebius, Kirchengeschichte I: Das Martyrium Jakobus des Gerechten, ZNW. IV (1903) 57, bezog sie auf den Tod durch das „Holz", der Jakobus wie Jesus zuteil wird. Aber das ist eine sehr gesuchte Erklärung, und die Äußerlichkeit dieses Vergleichs hat im Bericht sonst keine Parallele. (Er begegnet zum ersten Mal mit anderer Pointe im Sabas-Martyrium 7,5.) Keinesfalls darf man an einen bestimmten Ausspruch des Jakobus denken, wie es P. Corssen, Begriff und Wesen des Märtyrers in der alten Kirche, Neue Jahrb. für das klass. Altertum (1915) 496, für H. E. II 23,13 als Zitat von Mt. 26,64 und R. Reitzenstein, Bemerkungen zur Martyrienliteratur I: Der Name Märtyrer, NGG. 1916, S. 418 Anm. 1, für II 23,16 im Verhältnis zu Lk. 23,34 versucht.

[4] Dagegen dürfte das Jakobus-Martyrium vom Stephanus-Martyrium der Act. beeinfußt sein, auch wenn mir die Hypothese von Ed. Schwartz, Zu Eusebius Kirchengeschichte I: Das Martyrium Jakobus des Gerechten, ZNW. IV (1903) 56f., in den ursprünglichen Text Hegesipps sei später „eine Nachbildung des Martyriums des Stephanus" interpoliert worden, in dieser Form nicht zwingend erscheint; s. zu der Analyse von Schwartz auch weiter oben S. 48. Im übrigen ist auch Schwartz der Meinung, „daß es christliche Kreise gegeben hat, die das Geschick des Herrenbruders zu einer Wiederholung der Passion gemacht haben" (S. 58). Außer dem Tod durch das „Holz" (oben Anm. 3) zählt Schwartz noch die Berufung auf das Zeugnis des Jesaja, II 23,15, als Parallele in diesem Sinn. — Gegen den Versuch H. Müllers, Das Martyrium Polykarps, Röm. Quartalschr. XXII (1908) 1—16, auch im Polykarp-Martyrium die Züge, die auf eine Parallelisierung mit der Passion zielen, als Interpolation auszuscheiden, s. W. Reuning, Zur Erklärung des Polykarp-Martyriums, Diss. Gießen (1917) 1f. (beachte hierzu auch oben S. 84 Anm. 4).

Gesichtspunkt der evangelischen Nachfolge steht und sich unter Bekenntnis des Namens Jesu erfüllt, so klingt das „Vorbild" des Herrn doch nur ganz leise und zart darin an. Es kommt hier ja nicht auf das äußere Verhalten, sondern auf die gehorsame Nachfolge im Wort und Geist an, wie sie Stephanus übt. Unter dem die ganze lukanische Darstellung beherrschenden Gesichtspunkt der Verkündigung ist sein Martyrium dementsprechend auch nicht biographisch oder hagiographisch zu verstehen. Es setzt kein Denkmal für seine hervorragende Persönlichkeit, will aber auch nicht etwa ein Vorbild für künftige Martyrien zeichnen. Als einmaliges, geschichtliches Ereignis in der Ausbreitung des Namens Jesu hat das Martyrium des Hellenisten Stephanus seinen klaren Sinn und seinen unverrückbaren Platz in der Geschichte der Kirche. Sein Tod bildet in der Apostelgeschichte den Markstein für die beginnende Ausbreitung des Evangeliums zu allen Völkern, über den anfänglichen jüdisch-palästinensischen Rahmen hinaus. Darum hat Lukas sowohl die Zerstreuung der Urgemeinde wie die weitere Geschichte des Verfolgers Saulus von diesem Ereignis aus entwickelt[1]. Die feine Zurückhaltung, mit der das ohne besondere Wunderzeichen oder Hinweise geleistet wird, zeigt nur, wie tief der religiöse Sinn des wirklichen Geschehens dabei erfaßt wird, das einer künstlichen Glorifizierung und Umdeutung darum keineswegs bedarf. — Der stumpfe und weitschweifige Bericht Hegesipps hält einen Vergleich mit der lukanischen Erzählung nicht aus, auch wenn er sich äußerlich an ihn anzulehnen sucht[2]: auch Jakobus stirbt wie Stephanus mit dem Gebet Jesu für seine Verfolger auf den Lippen[3]. Aber es ist wichtig zu erkennen, daß auch hier keine äußerlich greifbaren Analogien und Ähnlichkeiten mit der Passion Jesu, sondern das Festhalten am umstrittenen dessen Zeugnis im Mittelpunkt des Geschehens steht[4]. Jakobus, heißt es hier ausdrücklich mit dem johanneischen Ausdruck, gab das Zeugnis „so wie auch der Herr"[5]. Und auch Hegesipp scheint noch den Versuch einer festen geschichtlichen Einordnung des Ereignisses gemacht zu haben, so roh und „ungeschichtlich" dieser auch ausfällt: die Zerstörung Jerusalems durch die Römer gilt ihm als die göttliche Strafe für die Ermordung des Gerechten; in diesem Sinne scheint der Bericht geendigt zu haben[6].

Im Polykarp-Martyrium ist von derartigem nicht mehr die Rede. Es

---

[1] Act. 8,1. 4; 11,19 und 8,3; 9,1f.; 22,10. [2] S. oben S. 85 Anm. 4.
[3] Eus. H. E. II 23,16; Lk. 23,34; (Act. 7,59).
[4] Vgl. auch das „Hosiannah dem Sohne Davids", Eus. H. E. II 23,14 mit Mk. 11,9f. par. [5] S. oben S. 85 Anm. 3. [6] Eus. H. E. II 23,18.

ist kein Zufall, daß es den Begriff des „Zeugen", den Hegesipp noch lebendig handhabt[1], schon ganz mechanisch im Sinne einer technischen Märtyrerbezeichnung zu verwenden scheint[2]. Euarestos liegt nichts an einer konkreten, geschichtlichen Wirkung des Martyriums auf die Welt[3]. Es geht ihm und der smyrnäischen Gemeinde, für die er schreibt, nicht mehr um das lebendige Bekenntnis Jesu vor den Heiden oder Juden, sondern um die Ermittlung der „evangelischen" Norm des Martyriums für die Christen selbst. Darum braucht er auch den Begriff der „Nachfolge" nicht mehr[4], der den geschichtlichen Weg und das einmalige Schicksal einer bestimmten, in der Zeit erscheinenden Person meint. Jesus kommt für den Märtyrer selbst nur als Typus und Vorbild des richtigen martyrologischen Verhaltens in Betracht, also eines Gesetzes, das man wohl befolgen oder auch „wiederholen" kann, so wie Polykarp es zur weiteren „Nachahmung" für die Kirche wiederholt[5], dem man aber darum doch nicht eigentlich „nachfolgt". Mit dieser gesetzlichen Grundhaltung des Polykarp-Martyriums hängt auch die eigentümlich gebrochene Einstellung in der Frage des Märtyrerkults innerlich zusammen: Jesus ist der oberste Herr, der der Kirche ihr Gesetz gegeben hat. Aber weil er nur durch das Gesetz herrscht, ist auch der menschlichen Selbstbehauptung, die das Gesetz erfüllen will, ein gewisser Spielraum zur eigenen Geltung freigelassen, und damit auch ein Raum zur begrenzten Entfaltung eines den Menschen verehrenden Märtyrerkults. —

Von dieser gesetzlichen Grundauffassung des Martyriums schreitet die Entwicklung in der Folgezeit rasch weiter. Das Gemeindeschreiben von Vienne und Lyon zeigt nur noch Spuren eines grundsätzlichen, christologisch begründeten Zweifels am Recht der Märtyrerverehrung. Auch hier sind es, ohne daß eine Fiktion vorläge, wieder die Heiden, die die Liebe, die die Christen ihrem Märtyrerbischof erweisen, mißverstehen und ihn bei seinem Auftreten darum mit höhnischen Zurufen empfangen,

---

[1] S. oben S. 47ff. [2] S. oben S. 46f.

[3] Die Feststellung, daß Polykarp durch sein Martyrium die Verfolgung beendigt und gewissermaßen versiegelt habe, Mart. Pol. 1,1, ist nicht mehr als ein rhetorisch-erbauliches Bild, das in dieser Bedeutung auch später beliebt bleibt; vgl. die bei Th. Ruinart, Acta martyrum (1851) 91, abgedruckten Parallelen. — Über die Rührung und Bewunderung der heidnischen Zuschauer 2,2; 7,2; 19,1, s. unten S. 152f.

[4] Man könnte an Mart. Pol. 22,1 erinnern ... *Πολύκαρπος, οὗ γένοιτο ἐν τῇ βασιλείᾳ Ἰησοῦ Χριστοῦ πρὸς τὰ ἴχνη εὑρεθῆναι ἡμας.* Aber die Wendung ist eine sekundäre Hinzufügung und bezeichnet im übrigen nur den himmlischen Lohn.

[5] Die Begriffe eines *μαθητής* und *μιμητής* werden nun in diesem Sinne ungefähr gleichbedeutend: Mart. Pol. 17,3; vgl. 22,2; epil. Mosqu. 1.

„als ob er Christus wäre“[1]. Sie werden sogleich eines Besseren belehrt, und der Briefschreiber selbst hält es nicht mehr für nötig, auf die Frage im Sinn des Polykarp-Martyriums klärend einzugehen. Nur die Märtyrer selbst empfinden nach dieser Richtung hin noch eine gewisse Gefahr, wenn sie, von dem Übermaß der Verehrung bedrückt, das ihnen schon zu Lebzeiten entgegengebracht wird, auf Christus als den „wahren und treuen Zeugen“ verweisen, den Erstgeborenen von den Toten, der das ewige Leben vermittelt[2]. Aber die Gemeinde sieht darin bloß ein Zeichen ihrer großen „Bescheidenheit“, durch das sie in Wirklichkeit Christus selbst nur um so ähnlicher geworden sind[3]. Im dritten Jahrhundert ist die kultische Verehrung der Märtyrer allgemein durchgedrungen. Die vielfachen Anrufungen, die noch heute an den Gräbern dieser ersten Heiligen verzeichnet stehen, sind ein sprechender Beweis für die Rolle, die sie im praktischen, religiösen Leben der Gläubigen gespielt haben[4]. Sie treten damit als Heilsvermittler wirklich Christus an die Seite. Denn jeder Märtyrer hat durch seinen heroischen Opfertod die Gabe der Parrhesia, d. h. den freien Zugang zu Gott gewonnen, so daß er den Christen selbst als Für-

---

[1] Eus. H. E. V 1,29f. Schwartz 412f. ... *αὐτὸς ἐπὶ τὸ βῆμα ἐσύρετο τοῦ μὲν σώματος καὶ ὑπὸ τοῦ γήρως καὶ ὑπὸ τῆς νόσου λελυμένου, τηρουμένης δὲ τῆς ψυχῆς ἐν αὐτῷ, ἵνα δι᾽ αὐτῆς Χριστὸς θριαμβεύσῃ· ὃς ὑπὸ τῶν στρατιωτῶν ἐπὶ τὸ βῆμα κομισθείς, παραπεμπόντων αὐτὸν τῶν πολιτικῶν ἐξουσιῶν καὶ παντὸς τοῦ πλήθους, ἐπιβοήσεις παντοίας ποιουμένων ὡς αὐτοῦ ὄντος τοῦ Χριστοῦ, ἀπεδίδου τὴν καλὴν μαρτυρίαν.* Man versteht diesen Text gewöhnlich so, als sollte das Geschrei, mit dem der Bischof begrüßt wird, als Analogie zur entsprechenden Aufnahme Christi, Mk. 15,11—14, verstanden werden. Aber von einer Angleichung des Martyriums an die Passion, die im Stephanus-, Jakobus- und Polykarp-Martyrium begegnet, ist im Brief der Lyoner sonst nirgends die Rede. In Wirklichkeit hat Rufin den Text ganz richtig verstanden, wenn er übersetzt, H.E. V 1,30: impiae plebis undique clamor adtollitur, hunc ipsum esse insonant Christum. Der Pöbel hielt Bischof Pothinus wirklich für den Stifter der christlichen Sekte (so mit freilich nicht ganz ausreichender Begründung U. Kahrstedt, Die Märtyrer von Lugdunum 177, Rhein. Mus. N.F. LXVIII (1913) 398). Gerade auf dem Hintergrund dieses Mißverständnisses findet das „schöne Bekenntnis“ des Pothinus seine besondere Bedeutung, so daß „Christus triumphiert“.

[2] Eus. H. E. V 2,3. [3] Eus. H. E. V 2,2.

[4] Vgl. hierüber P. Dörfler, Die Anfänge der Heiligenverehrung nach den römischen Inschriften und Bildwerken (1913) 100ff.; auch 11ff.; H. Delehaye, Les origines du culte des martyrs (1933²) 100ff. Dagegen fehlen die literarischen Zeugnisse für das dritte Jahrhundert noch fast ganz; vgl. E. Lucius, Die Anfänge des Heiligenkults usw. (1904) 73 Anm. 10, wo auf Orig. De orat. 14 verwiesen wird. H. Leclercq beruft sich im Dictionn. d'Archéol. chrét. et de liturg. X,2 (1932) 2450 auf Hippol. In Dan. II 30. Hier handelt es sich aber nur um eine rhetorische Frage an die drei Jünglinge im Feuerofen, nicht um eine wirkliche Anrufung.

sprecher dienen kann[1]. Dem entspricht die Bitte, die vielfach schon an die Lebenden gerichtet wird, nach ihrer Vollendung im Jenseits der Hinterbliebenen zu gedenken[2]. Mit dem allen soll der grundsätzliche Vorrang Christi natürlich nie geleugnet werden. Man empfindet nach dieser Seite hin offenbar gar keine Schwierigkeit. Man begnügt sich damit, über den Nachahmungsgedanken hinaus den gnadenhaften göttlichen Beistand im Martyrium allgemein erbaulich zu betonen, zumal in der Form, daß man Christus selbst als den Spender aller Märtyrerkraft wunderbar gegenwärtig sein läßt. So erscheint auch der Märtyrer in seiner religiösen Größe nur als Organ des einen Heilands, den es vor allem zu bekennen gilt.

So heißt es schon im Polykarp-Martyrium, die edlen Märtyrer zeigten, während man sie körperlich marterte, daß sie innerlich entrückt waren, indem sie nicht den leisesten Laut des Schmerzes von sich gaben, „oder vielmehr, daß Christus bei ihnen stand und mit ihnen Gemeinschaft hielt"[3]. Der Brief der Lyoner gefällt sich in einer weiteren Ausgestaltung dieses Gedankens. Die Märtyrer bleiben in ihren Leiden fest, weil sie der himmlische Quell des lebendigen Wassers erquickt, das aus Christi Seite hervorquillt[4]. Sie stehen innerlich mit ihrem Gott in Verbindung, indem sie auf die künftige Herrlichkeit blicken und darum den gegenwärtigen Schmerz nicht mehr empfinden[5]. Oder es heißt, mit einem neutestamentlichen Bilde, der Märtyrer habe in seiner körperlichen Schwachheit doch den großen und unbesiegbaren Kämpfer Christus angezogen[6], und indem dieser in ihm „leidet", vollbringt er seine gewaltigen Taten, aus denen die Überlebenden lernen sollen, „daß es nichts Schreckliches gibt, wo des Vaters Liebe, nichts Schmerzliches, wo die Herrlichkeit Christi besteht"[7]. Völlig realistisch wird diese Vorstellung in der „Passio" der Perpetua und Felicitas gefaßt, die zu Beginn des dritten Jahrhunderts entstanden ist[8].

[1] Hierzu E. Peterson, Zur Bedeutungsgeschichte von ΠΑΡΡΗΣΙΑ, Reinhold-Seeberg-Festschr. I (1929) 283—297, besonders S. 293 ff. Die Bedeutung des Märtyrerglaubens wird darin besonders deutlich, daß die Märtyrer nicht bloß mit Christus bei Gott Fürsprecher sind, sondern auch zu Christus selbst sofort als Mittler erscheinen: vgl. Mart. Perpet. etc. 1,5: communionem habeatis cum sanctis martyribus, et per illos cum domino Iesu Christo.

[2] Pass. Montani 13; Fructuosi 1; Philippi, Heracl. 7; Act. Iulii 3,3; 4,2; Euseb. De mart. Pal. 7. [3] Mart. Pol. 2,2.

[4] Eus. H. E. V 1,22; vgl. 28. In späterer Zeit wird der Gedanke einer wunderbaren Erquickung im Martyrium legendär-phantastisch ausgemalt; vgl. z. B. Rufin, H. E. X 37 und zahlreiche unechte Märtyrerakten.

[5] Eus. H. E. V 1,51. 56; ähnlich auch Mart. Pol. 2,2.

[6] Eus. H. E. V 1,42; vgl. Röm. 13,14; Gal. 3,27. [7] Eus. H. E. V 1,23.

[8] Sie ist von Tertullian verfaßt oder redigiert; vgl. unten S. 117 Anm. 2.

Felicitas bringt während der Gefangenschaft ein Kind zur Welt und schreit dabei laut in ihren Schmerzen. Als sie der Gefängniswächter daraufhin höhnend an den bevorstehenden Tierkampf erinnert, erwidert sie ihm aber unbedenklich: „Jetzt leide ich, was ich leide; dann aber wird ein anderer in mir sein, der für mich leidet, weil auch ich für ihn zu leiden bereit bin“[1]. Cyprian greift diesen Gedanken wieder auf, um ihn rhetorisch auszuschmücken, und gibt ihm gleichzeitig zum ersten Mal die bedeutsame, erbauliche Wendung, wonach auch Verdienst und Lohn des Märtyrers in gewisser Weise nur als das Werk des helfenden Christus zu werten sind: „Wenn der Schlachtruf an euch ergeht, wenn die Zeit eures Kampfes da ist“, ruft er den Märtyrern zu, „dann streitet mutig und fechtet mit Ausdauer in dem Bewußtsein, daß ihr im Angesicht des gegenwärtigen Herrn kämpft und daß ihr durch das Bekenntnis seines Namens zu seiner Herrlichkeit gelangt; und er hat nicht die Art, seinen Dienern bloß zuzuschauen, sondern er kämpft selbst in uns, tritt selbst mit uns ins Glied und gibt und empfängt zugleich in unserem heißen Kampfe den Kranz“[2].

Es ist wichtig zu erkennen, daß es sich hier nicht etwa um eine urchristliche Vorstellung handelt, die mit der Zeit verklingt, sondern vielmehr um einen Gedanken, der in der Mitte des zweiten Jahrhunderts zum ersten Mal flüchtig begegnet und im dritten Jahrhundert dann weiter entfaltet wird. Urchristlich ist nicht der Glaube an eine besondere Gegenwart Christi beim Martyrium, sondern an die Sendung des Geistes[3]. Es ist aber auch

[1] Act. Perp. etc. 15,3 (vgl. Augustin, Sermo 280,4; 281,1, unten S. 104). Ähnlich heißt es Act. Carpi, Papyl., Agathon. 3, 35; Knopf-Krüger 9: ego autem nullum sentio dolorem, quia est qui me confortat. patitur in me, quem tu uidere non poteris. Aber gerade dieser Satz fehlt noch in der griechischen Fassung, die jünger ist; vgl. H. Lietzmann, Festgabe für Karl Müller (1922) 46—57. Sehr blaß klingt die Vorstellung Act. Saturnini etc. 17 Ruinart 422, wieder an: sed proconsul non intelligens contra se non homines, sed deum in martyribus dimicare ... Auch hier steht der Gedanke an die Stärkung des Märtyrers, der wunderbar durchhält, voran; vgl. die Gebete 7—11; 13; 14. In den apokryphen Apostelakten begegnet der Gedanke klar ausgeprägt in der Passio Petri et Pauli 12 Lipsius-Bonnet I 233,4; vgl. ebd. 171,18; anders gewandt 170,21 (Pass. S. Apost. Petri et Pauli 61).

[2] Cypr. ep. 10,4; vgl. 10,3; 37,2; 76,7; Ps.-Cypr., De laude mart. 3. 6.

[3] Es ist eine Schwäche in der Untersuchung K. Holls über Die Vorstellung vom Märtyrer und der Märtyrerakte usw. (1914), Ges. Aufs. II (1928) 68ff., besonders 72ff., daß er diesen Unterschied nicht beachtet. Dadurch rücken Dinge zusammen, die in Wirklichkeit geschieden werden müssen. Wo der Geistglaube wie bei Tertullian oder Hippolyt noch lebendig ist, hat die martyrologische Christus-Gegenwart keinen Raum; wo diese erscheint, ist umgekehrt der alte Geistglaube tot. Das gilt gerade für das Polykarp-Martyrium, das nach Holl „den ganzen Verlauf des Kampfes als eine Kette von Geisteswundern“ schildert (S. 77). In Wirklichkeit begegnet der Geist — von seiner

deutlich, daß sich die neue Auffassung unter dem unmittelbaren Einfluß der paulinischen Terminologie gebildet hat. Die bei Paulus umfassend gebrauchte Vorstellung eines „Seins in Christo" und der „Leiden Christi" wird im Sinne der evangelischen Geistverheißung auf das Martyrium zugespitzt. Schon der 1. Petrus-Brief macht ja einen ersten Schritt in diese Richtung, indem er die Leiden Christi als die Verfolgungsleiden deutet, so wie sie Christus erlitt[1], und eine entsprechende Umsetzung der paulinischen Ausdrucksweise ins direkt Martyrologische findet sich auch sonst[2]. Es fragt sich nur, ob eine derartige literarische Ableitung ausreichend ist. Eine religionsgeschichtliche Deutung des eigentümlichen Verbundenheitsverhältnisses, in das der Märtyrer durch die Übernahme der „Leiden Christi" gelangen soll, wird stets geneigt sein, hier an die ähnlich gedachte Schicksalsverbundenheit zwischen Mensch und Kultgott in den hellenistischen Mysterienreligionen zu erinnern, die ja auch für die paulinischen Anschauungen selbst von Bedeutung ist. Auch dort gewinnt der Myste durch die Übernahme der Leiden und des Sterbens seines Gottes an dessen göttlichem Wesen teil, so daß er in gewisser Weise schließlich selbst zum Gott wird[3]. Aber gegen diese Analogie spricht doch nicht bloß der wesentliche Unterschied zwischen einem kultisch-symbolisch übernommenen und einem real vollzogenen „Sterben", das ohne entsprechende Parallelen bleibt. Entscheidend ist, daß im Märtyrer-Glauben an die wunderbare Gegenwart Christi der religiöse Sinn des Gedankens in eine völlig andere Richtung weist. Es handelt sich hier nicht um eine mystische Vermittlung

Erwähnung in liturgischen Gebeten (Mart. Pol. 14, 2 f.) abgesehen — überhaupt nicht (22, 1. 3 ist Hinzufügung und überdies ebenfalls ganz formelhaft): der Herr ruft die wunderbaren Ereignisse unmittelbar selbst hervor; vgl. oben S. 82 Anm. 2. Ähnlich verhält es sich mit dem Brief der Lyoner, auf den sich Holl neben dem Polykarp-Martyrium vor allem stützt. Auch hier spielt der Geist während des Martyriums keine Rolle (er gehört schon längst vorher zu den Märtyrern: Eus. H. E. V 1, 10); vgl. hierzu unten S. 92 Anm. 4. Im Osten ist der Letzte, der den Geist im Martyrium noch in seiner Eigenart faßt, weil er es als Kampf um das Bekenntnis versteht, Theophilus von Antiochien: vgl. Iren. haer. IV 33, 9 (s. unten S. 164 Anm. 3). Vgl. im übrigen hierzu die Quellenzusammenstellung von M. Viller, Les martyrs et l'esprit, Rech. de science rel. XIV (1924) 544—551.

[1] 1. Pt. 4, 13. Vgl. oben S. 63 f.

[2] So zuerst 2. Tim. 2, 11; Polyk. ad Phil. 9, 2.

[3] So am deutlichsten bei Apuleius, Metam. XI 23 ff., wo die Übernahme des bestimmten, schon vom Gott zuvor erlebten Schicksals allerdings zu fehlen scheint; vgl. M. Dibelius, Die Isisweihe bei Apuleius und verwandte Initiationsriten, Sitzungsber. der Heidelb. Akad. der Wiss. 1917, Nr. 4, S. 22 ff. Weitere Literatur bei F. Cumont, Les religions orientales dans le paganisme Romain (1929[4]) 245 Anm. 106.

des Heils und der Unsterblichkeit, sondern immer nur um eine wunderbare, bald mehr psychologisch-moralisch, bald mehr realistisch-magisch verstandene Hilfe, die der Märtyrer in seinem Kampf von Christus her erwartet, um die Qualen, die ihm drohen, standhaft überwinden zu können[1]. Die Vorstellung ist hier in der Tat ähnlich wie bei der martyrologischen Geisterwartung des Urchristentums; nur daß der Gedanke des Wortes oder Zeugnisses, auf den diese ursprünglich bezogen war, verloren gegangen ist[2]. Diese Verschiebung entspricht aber auch bis zu einem gewissen Grade der Veränderung im tatsächlichen, äußeren Verlauf der Prozesse. Die Entscheidung fällt in den Martyrien des zweiten und vollends des dritten und vierten Jahrhunderts nicht mehr in dem Verhör, bei dem sich die Märtyrer als Christen bekennen, sondern in den mannigfachen Foltern und Bedrängungen, mit denen man sie nachher zum Widerruf zu zwingen sucht. In dieser Lage ist der Hinweis auf den Geist, den die Märtyrer „nicht betrüben" dürfen[3], schlecht am Platz und zu wenig und zu blaß. Der Herr selbst, der Gleiches erlitten hat, tritt an seine Stelle, bereit, das Los der Seinen zu tragen und zu teilen, und damit ist die Gewißheit des Sieges und die unbedingte Verpflichtung zum Durchhalten in einem gefordert und gewonnen[4]. — Im übrigen handelt es sich hier immer nur um eine mehr oder weniger volkstümliche Vorstellung, die bezeichnenderweise unter den größeren Theologen nur bei Cyprian in dieser Anschaulichkeit begegnet. Tertullian, der den Ausspruch der Felicitas mit pietätvoller Treue wiedergibt[5], vermeidet sie doch in seinen eigenen Schriften durchaus und sucht dem heiligen Geist seine Stellung zu wahren[6]. Die Theologen des vierten

---

[1] So im Anschluß an Eph. 4,30 noch Tertull., Ad mart. 1.

[2] Der Gedanke an die wunderbare Schmerzunempfindlichkeit während des Martyriums, der sich von hier aus ergibt, widerspricht, wie R. Reitzenstein, Bemerkungen zur Martyrienliteratur 1: Der Name Märtyrer, NGG. 1916, S. 454 Anm. 1, bemerkt, dem hellenistischen Bewährungsgedanken, findet sich aber schon im Spätjudentum. Vgl. im übrigen unten S. 152ff.

[3] Eine völlig irreführende Modernisierung des Gedankens gibt Ad. Harnack, Das ursprüngliche Motiv der Abfassung von Märtyrer- und Heilungsakten in der Kirche, SBA. 1910, S. 115, als „alte und überall herrschende Betrachtung" aus: „Wer sich für einen Anderen töten läßt, der beweist damit, daß der Andere ihn ganz erfüllt und besitzt, daß sozusagen sein eigenes Ich in dem Anderen untergegangen ist."

[4] Sehr bezeichnend ist in dieser Hinsicht der Brief der Lyoner: im Martyrium selbst rechnet er entschieden mit einem persönlichen Beistand Christi (s. oben S. 89); in der geistigen Auseinandersetzung mit den Heiden und innerhalb der Gemeinde ist es dagegen noch der Geist oder die „Kraft des Zeugnisses", die die Märtyrer leitet: Eus. H. E. V 1,10; 2,4; 3,3.

[5] S. oben S. 89 Anm. 8; S. 90 Anm. 1.

[6] Eine ausdrückliche Polemik findet sich aus besonderem Anlaß De pud. 22,

Jahrhunderts kennen die Vorstellung des „Christus-tragenden Märtyrers"[1] überhaupt nur noch in völlig abgeblaßter Bedeutung[2]. Die Spekulationen, die sich später mit der Frage der Einwohnung Christi befassen, haben es überhaupt nicht mehr mit den Märtyrern zu tun. —

Die theologische Weiterentwicklung des Märtyrer-Christus-Verhältnisses schließt sich an den seit Ignatios wesentlichen Begriff des martyrologischen Opfers an, das auch in den späteren Märtyrerakten auf Schritt und Tritt begegnet[3]. Anfangs wird die Parallelisierung zum Teil dadurch

---

Reifferscheid 272: si propterea Christus in martyre est, ut moechos et fornicatores martyr absoluat, occulta cordis edicat, ut ita delicta concedat, et Christus est. Die Aufforderung ist ironisch gemeint, und aus der Stelle darf darum nicht mit H. Achelis, Das Christentum in den ersten drei Jahrhunderten II, (1912[1]) 438, und H. Delehaye, Les origines du culte des martyrs (1933[2]) 19, gefolgert werden, daß Tertullian die Voraussetzung seiner Gegner teilt. Ähnlich liegen die Dinge für Hippolyt; vgl. In Dan. II 21,1f. Die Stelle II 38,4, auf die Delehaye a. a. O. S. 10 verweist, ist jedenfalls nicht christologisch.

[1] Phileas von Thmuis bei Euf. H. E. VIII 10,3; zur Geschichte des Begriffes s. Fr. J. Dölger, Christophorus als Ehrentitel für Märtyrer und Heilige usw., Antike und Christentum IV (1934) 73—80.

[2] Die Fassung Christi als λόγος im Sinne eines geistigen Prinzips, dem der Märtyrer innerlich gehorcht (vgl. Herakleon bei Klemens Alex. Strom. IV 72,2), ermöglichte den Übergang von der konkreten zu einer psychologisch-erbaulichen Betrachtung (vgl. auch Harnacks Umdeutung oben S. 92 Anm. 3) der im Märtyrer wirkenden „Kraft". Typisch ist etwa die verwaschene Ausdrucksweise des Origenisten Eusebios, De mart. Pal. 9,3: *ἡ θεία τοῦ σωτῆρος ἡμῶν δύναμις τοῖς αὐτῆς ἀθληταῖς θάρσος τοσοῦτον ἐνέπνει*; ähnlich H. E. VIII 7,2. Eine durchgeführte Umdeutung ins Psychologische für die Schmerzlosigkeit des Märtyrers, „dum Christi ardet desiderio", findet sich im pseudo-augustinischen Sermo 206,1; vgl. auch 226,1. E. Schäfer, Die Bedeutung der Epigramme des Papstes Damasus I. für die Geschichte der Heiligenverehrung, Ephemerides liturg. XLVI N. S. VI (1932) 314 Anm. 1, verweist auf das Damasus-Epigramm über Eutychius (Ihm Nr. 27):

Eutychius martyr crudelia iussa tyranni
Carnificumque uias pariter tunc mille nocendi
Uincere quod potuit, monstrauit gloria Christi.

Hier handelt es sich jedoch höchstens um einen Nachhall der älteren Vorstellung. Dagegen erscheint sie noch deutlich in der Syr. Didaskalie 19,1, und in zwei donatistischen, in cyprianischer Tradition stehenden Martyrien: Pass. Marculi, Ml. VIII 762; Pass. Isaac et Maxim., ebd. 769: . . . aderat Christus, qui militis sui membris indutus retundebat deintus, quidquid impendebat foris carnifex furiosus.

[3] Mart. Pol. 14,1; die Lyoner bei Euf. H. E. V 1,36; Act. Carpi etc. 3,34; Mart. Cononis 6,7; Dasii 5,2; Iren. 2,4; vgl. 4,3. Es ist unmöglich für das Aufkommen der martyrologischen Opferidee oder einzelner Begriffe derselben (z. B. des *ἀντίψυχον* bei Ignatios; vgl. H. Schlier, Religionsgeschichtliche Untersuchungen zu den Ignatiusbriefen, Beiheft ZNW. 8 (1929) 169, Anm. 2) bestimmte Ursprungskreise oder

aufgehalten, daß für den Märtyrer der Gedanke des Strafleidens eine Rolle spielen kann und dadurch die reine Entfaltung des martyrologischen Sühnegedankens, ebenso wie im Judentum[1], noch zurückgehalten wird. Bei Basilides ist dieser Gesichtspunkt sogar vorherrschend. Er sieht im Martyrium eine Sühnung, die der Märtyrer für sich selbst zu leisten hat. Auch dann, wenn er ohne aktuelle Schuld ist und vor den Menschen somit unschuldig leidet, hat er doch in Wirklichkeit für die sündigen Neigungen seines Willens oder für die Verbrechen eines früheren Lebens zu büßen[2]. Die ganze Frage erscheint bei Basilides unter dem Gesichtspunkt der Theodizee. Die Leiden Jesu dürfte er bei dem doketischen Charakter seiner Christologie anders beurteilt haben. Doch ist es gar nicht deutlich, wieweit er sie in den Umkreis seiner martyrologischen Betrachtungen überhaupt einbezogen hat. — Auch Klemens von Alexandrien, der gegen Basilides polemisiert, geht von dem Gedanken eines die eigenen Taten sühnenden Straf- und Erziehungsleidens aus, das der Märtyrer durchzumachen hat. Das Martyrium ist eine „Reinigung"[3] und eine abgekürzte Buße[4], die allerdings „in Herrlichkeit" vor sich geht[5]. Über diesen Einsatzpunkt führt aber bereits hinaus, wenn es zugleich als ein Werk unbedingt vollkommener Gottesliebe erscheint und als solches überindividuelle Bedeutung gewinnt, und hier stellt sich dann auch sofort der Vergleich mit Christus ein. So wie Christus für die Ungläubigen den Kelch des Leidens getrunken hat, so haben auch die Apostel und Märtyrer, die ihm nachfolgten, nicht bloß für ihre eigenen Sünden den Kelch geleert[6] und gelitten, sondern auch zum Besten ihrer Gemeinden[7]. Aber erst Origenes ist hier völlig konsequent verfahren, indem er den Sinn des Martyriums ganz von dem Gedanken eines strafenden oder läuternden Lei-

-gebiete nachzuweisen. Die ganze Umwelt des Christentums ist mit Opferideen durchtränkt, und die alttestamentliche Tradition kommt ihnen ebenso entgegen. Vor allem ist sie schon ganz früh auf Christus übertragen, woraus sich das Weitere in erster Linie ergibt; vgl. schon 2. Tim. 4, 6; zum Ganzen s. H. Wenschkewitz, Die Spiritualisierung der Kultusbegriffe Tempel, Priester und Opfer im Neuen Testament, *ΑΓΓΕΛΟΣ* IV (1932) 70—230. Sogar die „Meßidee" dürfte älter als die martyrologische Opferanschauung sein und hat ihr dann den Weg bereiten helfen: s. oben S. 72 zu Ign. Röm. 4, 1 f.; hierher gehört wohl auch Mart. Pol. 15, 2: der Märtyrer ist ein Brot, das gebacken wird (so nach der richtigen Lesart; vgl. Ed. Schwartz, De Polycarpo et Pionio, Progr. Gött. [1905] 15).

[1] Vgl. oben S. 4.

[2] Klemens Alex., Strom. IV 12. Daß Basilides dabei von jüdischen oder altchristlichen Vorstellungen ausginge, kann unmöglich behauptet werden; gegen R. Reitzenstein, Bemerkungen zur Martyrienliteratur I: Der Name Märtyrer, NGG. 1916, S. 453 Anm. 3.

[3] Strom. IV 74, 3: ἀποκάθαρσις.

[4] Strom. IV 73, 1.

[5] Strom. IV 74, 3.

[6] Strom. IV 87, 2.

[7] Strom. IV 75, 1 f.

dens[1] sowie vom Theodizeeproblem[2] löst und nur noch als Opfer versteht, das, fremde Schuld zu sühnen, vom Märtyrer dargebracht wird und eben darin seine Größe und seinen Wert hat.

Die Bedeutung, die die Idee des Opfers bei Origenes in der Christologie spielt, ist bekannt und gilt mit Recht als „epochemachend"[3]. „Origenes ist unseres Wissens der erste Theologe, der das Werk Christi konsequent und ausführlich als Opfer, und zwar nach der Weise der heidnischen Opfer, auffaßte[4]." Allein es handelt sich hierbei nicht um eine nur christologische Betrachtungsweise. Vielmehr steht dem Opfer Christi das martyrologische Opfer von Anfang an zur Seite. Hier wie dort fehlt es dabei nicht an einer Wertung des lehrhaft verstandenen Zeugnisses und an einer sittlich interessierten Betonung des Gesinnungsmäßigen. Aber die eigentliche Sühnung vollbringt doch der Tod[5]. Mit seinem Sterben bringt der Märtyrer Gott als Gegengabe für alle von ihm empfangenen Wohltaten ein Geschenk dar, dessen Wert sich mit nichts anderem vergleichen läßt[6], und das nicht ohne Lohn bleiben kann. Diesen Gedanken wendet Origenes nicht bloß auf die vollendeten Heiligen an, sondern stellt sie gerade auch den bedrohten Christen vor Augen, um damit ihren Eifer zu entzünden. Sie sollen nach Jesu Worten getrost ihre Weiber, Kinder und Geschwister „hassen", in dem Bewußtsein, ihnen in Wirklichkeit damit den größten Dienst zu erweisen. Denn der Märtyrer gewinnt ja „durch eben dieses Hassen die Parrhesia, um ihnen wohlzutun, nachdem er ein Freund Gottes geworden ist"[7]. „So wie wir durch das teure Blut Jesu erkauft sind, der einen Namen empfing, der über alle Namen ist, so werden auch durch das teure Blut der Märtyrer Menschen erkauft werden, und

---

[1] Exhort. mart. 30. 37. 39; Lev. hom. II 4; Jud. hom. VII, 2 erscheint das Martyrium als zweite, sündentilgende Taufe. Das Martyrium als Buße kennt Origenes nicht mehr.

[2] Eine Verteidigung Gottes gegen den Vorwurf der Grausamkeit im Martyrium findet sich Joh. comm. VI (54) 279. Vgl. für die Bedeutung des Theodizeeproblems bei Origenes im übrigen Hal Koch, Pronoia und Paideusis, Arb. zur KG. XXII (1932), besonders S. 96ff.

[3] R. Seeberg, Lehrbuch der Dogmengeschichte I (1920[3]) 527.

[4] Ad. v. Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte II (1909[4]) 177. Eine umfangreiche Stellensammlung bietet J. W. F. Höfling, Die Lehre der ältesten Kirche vom Opfer (1851) 131—190.

[5] Dabei wird jedoch die Vorstellung des Loskaufs, der in der origenistischen Christologie so bedeutsam ist, im allgemeinen nicht angewandt. Exhort. mart. 50 begegnet die Vorstellung eines ἀγορασθῆναι.

[6] Exhort. mart. 28; der Gedanke des Geschenkes später z. B. auch bei Basileios, hom. 9,6. [7] Exhort. mart. 37; vgl. 28.

auch sie werden mehr erhöht werden als andere, die wohl gerecht, aber doch nicht Märtyrer geworden sind[1]." Origenes betont, daß die alttestamentlichen Opfer in ihrem typischen Sinn nicht etwa auf Christus allein, sondern auch auf die Märtyrer und Apostel zu beziehen sind[2]. Und nicht bloß als Sühnemittel ist der Tod der Märtyrer von höchster Bedeutung. Wie der Tod Christi ist er zugleich ein Sieg über die Dämonen[3], und gerade für Origenes ist damit ein Gesichtspunkt genannt, der die größte theologische Bedeutung hat. Darum sucht der Teufel auch neue Martyrien zu verhindern, und wir müssen gestehen, daß uns die Sünden behalten werden, weil kein Märtyreropfer mehr dargebracht wird[4]. Allerdings kennt Origenes auch noch andere christliche Opfer wie das Almosengeben, Beten usw.[5], daneben vor allem die asketischen Leistungen aller Art, und man kann wohl annehmen, daß ihm diese für die fehlenden Martyrien bis zu einem gewissen Grade Ersatz leisten. Soviel ist aber jedenfalls deutlich, daß die Sühnetheologie bei Origenes nicht wie die neutestamentliche den Sinn hat, die Einzigartigkeit und Unbedingtheit des sühnenden Todes Jesu hervorzuheben. Der Tod Jesu ist vielmehr — wie entsprechend auch sein Werk als Lehrer, Gesetzgeber und sittliches Vorbild — nur der höchste Sonderfall eines allgemeinen und auch in der Gegenwart gültigen religiösen Gesetzes: es bedarf fort und fort der Opferung einzelner, göttlich reiner Persönlichkeiten, damit das Ganze der menschlichen Gemeinschaft[6] erhalten, geläutert und gerettet werde[7].

Fragt man, worin der Unterschied zwischen dem Opfertod des Märtyrers und dem Opfertode Jesu dann noch bestehen kann, so darf man allenfalls auf den graduellen Unterschied ihrer Leistungen hinweisen, so wie schon Klemens Christus für die ganze, noch ungläubige Welt sterben ließ, während die Märtyrer nur Christen einiger, ihnen anvertrauter Gemeinden retten[8]. Origenes kennt daneben noch eine Abstufung nach dem

[1] Exhort. mart. 50. [2] Joh. comm. VI 276 (54); Num. hom. X 2.

[3] Contra Cels. VIII 44; Joh. comm. VI 281 (54); Lev. hom. II 4.

[4] Num. hom. X 2.

[5] Eine typische Zusammenstellung etwa Lev. hom. II 4.

[6] Joh. comm. VI 279 (54): ἑαυτοὺς σφάγια ὑπὲρ τοῦ κοινοῦ παραδεδώκασιν.

[7] Vgl. Num. hom. XXIV 1: donec enim sunt peccata, necesse est requiri et hostias pro peccatis. — Diese Übereinstimmung des christlichen Märtyrer- mit dem antiken Heroenideal kommt Contra Celsum durch die besondere Art der Auseinandersetzung nicht so deutlich zum Vorschein; vgl. im übrigen A. Miura-Stange, Celsus und Origenes: das Gemeinsame ihrer Weltanschauung, Beiheft ZNW. 4 (1926) 118—160.

[8] Strom. IV 75, 1f. Wie die Zusammenstellung bei J. W. F. Höfling, Die Lehre der ältesten Kirche vom Opfer (1851) 139f., zeigt, fällt auf diese Seite der Sache

Maß der Festigkeit und Bereitschaft, in der das Todesopfer vollzogen wurde, und unterscheidet dementsprechend auch unter den Märtyrern zwischen „Priestern" und „Leviten", während Christus der Hohepriester für alle Menschen bleibt[1]. Im Grunde hat ihn jedoch die ganze Frage gar nicht tiefer beschäftigt. Ihm bleibt die einzigartige Stellung Jesu in Anlehnung an die biblischen Texte geläufig[2]; aber er geht dem Sinn dieser Aussagen nicht weiter nach. Eine Konkurrenz zwischen dem Tun des Märtyrers und der Heilstat Christi hat Origenes schon deshalb nicht empfunden, weil er alles wahrhaft sittliche und religiöse Handeln auf die Einwirkung des Logos und damit auf Christus und Gott selber zurückführt. Der geschichtliche Jesus, der den Märtyrer zur Nachfolge seiner Leiden auffordert, kommt meist nur als Lehrer und Vorbild in Betracht. Die zeitlose, ewige, mit Christus gleichgesetzte göttliche Vernunft ist die lebendige und entscheidende Macht, die den Märtyrer von innen her bestimmt und beseelt, während er sein Verlangen fest auf sie gerichtet hält[3]. Der Geist verschwindet daneben fast ganz und spielt keine wesentliche Rolle mehr[4]. Christus selbst begleitet den Märtyrer zum Gericht und reicht ihm das geistliche „Schwert" dar, das alle Schwachheit, die dem idealen Urbild nicht entspricht, in der Seele austilgt[5]. Eine scharfe Grenze zwischen Jesu bzw. auch Gottes Wirken und dem idealen Wollen des Märtyrers läßt sich nicht ziehen. Der Märtyrer ist seinem wahren Wesen nach selbst mit Gott verwandt[6], und indem sich die Liebe, die er „in Christus" zu Gott empfindet[7], an den Eingeborenen hält und an die Frommen, die mit ihm in Verbindung stehen, gewinnt er die freie Kraft, ganz Gottes zu werden[8]. Seine Frömmigkeit kann dann im Blick auf den drohenden Tod triumphierend bekennen, daß sie alles vermag — durch den, der sie mächtig macht, Christus[9].

---

bei Origenes indessen kein besonderer Nachdruck. Aus späterer Zeit vgl. etwa das Martyrium des Irenäus 5,4 Knopf-Krüger 104: Domine Iesu Christe, qui pro mundi salute pati dignatus es, ... suscipiant angeli spiritum serui tui Irenaei, qui propter nomen tuum et plebem tuam productam de ecclesia tua catholica Sirmiensium haec patior.

[1] Exhort. mart. 30; Num. hom. XXIV 1.

[2] Vgl. z. B. Exhort. mart. 12, wo sogar völlig unbekümmert von dem alleinigen Loskauf durch Christus die Rede ist; vgl. hierzu aber auch oben S. 95 Anm. 5.

[3] Exhort. mart. 15. 47.

[4] Nur im unmittelbaren Anschluß an den synoptischen Text behauptet er an Stelle Christi seinen martyrologischen Platz: Exhort. mart. 34.

[5] Exhort. mart. 37. [6] Exhort. mart. 47. [7] Exhort. mart. 15.

[8] Exhort. mart. 11. [9] Exhort. mart. 27.

Die griechische Theologie des vierten Jahrhunderts führt in der Betrachtung des Martyriums nicht grundsätzlich über Origenes hinaus. Der pädagogische und belehrende Wert, der ihm als sittlicher Tat des Menschen zukommt, wird gelegentlich noch stärker betont, und auch unter diesem Gesichtspunkt ergibt sich eine Analogie zum Wirken des „ersten Märtyrers", Christi. Zugleich bleibt das Martyrium aber nach wie vor ein objektives Mittel zur „Reinigung der Welt", ein „vernünftiges Brandopfer, vollkommener Weihrauch und angenehme Opfergabe" vor Gott[1]. An einer bestimmteren Fassung des Verhältnisses von Christus-Verehrung und Märtyrer-Verehrung zeigen auch die Kappadozier kein tiefer gehendes Interesse. Basilius stellt das Recht eines Märtyrerkults ausdrücklich fest, begnügt sich aber zu dessen Begründung mit der erbaulichen Feststellung, daß die Märtyrer Knechte Christi seien, und daß darum alle Verehrung, die ihnen zuteil würde, natürlich auch mit ihrem gemeinsamen Herrn, Christus, in Beziehung stände[2]. Im übrigen beginnt sich schon im vierten Jahrhundert die kultische Verehrung von der anfänglichen Beschränkung auf die Märtyrer frei zu machen. Das Entscheidende ist ja schon für Origenes nicht das geschichtliche Bekenntnis des Namens Jesu[3], sondern die ideale Beziehung zum geistigen Christus, in der der Märtyrer handelt; auch der Gedanke des Opfers läßt sich spiritualisieren und von der Forderung des Glaubenstodes lösen. Das asketische Opfer des Mönchs tritt an seine Stelle[4]. So wird das Martyrium mit der Zeit zu einem möglichen Beispiel unter anderen für den sittlichen Heroismus und die unlösbare Gottverbundenheit des Christen und der Märtyrer zu einem bloßen Sonderfall in dem ewig gleichen Typus des frommen weltverachtenden „Heiligen".

---

[1] Greg. Naz. or. 24, 4.

[2] Basil. hom. 19, 1; ep. 197, 2; 252. Bei Gregor von Nazianz finden sich ähnliche Wendungen, doch haben sie bei ihm nur einen rhetorisch-psychologischen Sinn; vgl. or. 11, 4. Derartiges darf nicht auf das augustinische Niveau emporgehoben werden, wie J. P. Kirsch, Die Lehre von der Gemeinschaft der Heiligen im christlichen Altertum (1900) 183 f., es tut. Bezeichnend ist die Vorstellung, daß auch die Märtyrer ihre Kraft zum Martyrium durch Anrufung von — Märtyrern gefunden hätten bei Asterios von Amasea, hom. 10, Mg. XL 317: *παρεκάλεσας καὶ σύ ποτε μάρτυρας πρὶν γενέσθαι μάρτυς. τότε ζητῶν ἐλάμβανες, νῦν ἔχων χαρίσαι.*

[3] Weil Origenes der Name Jesu als geschichtliches Zeichen nichts sagt, betont er um so überzeugter seine magisch-apotropäische Bedeutung; vgl. A. Miura-Stange, Celsus und Origenes: das Gemeinsame ihrer Weltanschauung, Beiheft ZNW. 4 (1926) 108—113.

[4] Vgl. unten S. 140 ff.

Das Problem der Menschenverehrung ist auch in der byzantinischen Zeit für die griechische Kirche niemals wirklich aktuell geworden[1]. Im Bilderstreit geht es um das Bild Christi und eine damit zusammenhängende christologische Frage, daneben um das religiöse Recht der Bilder überhaupt. Das Recht der Heiligen als Personen wird kaum gestreift. Doch wird die Rechtfertigung, die die Bilder finden, nun auch auf die Heiligen übertragen. Die Märtyrer sind — lebendige — Abbilder Christi, und die ihnen zuteil gewordene „Ehrung" fließt wie bei der Ehrung eines jeden Bildes von selbst dem Urbild zu, das sie „abbilden". Damit verbindet sich sofort der weitere Gedanke, daß die Heiligen im Abbilden Christi durch Tugend und Gnade in einem mystischen Prozeß der Angleichung nun auch wirklich das werden, was Jesus Christus seiner Natur nach gewesen ist, nämlich „Götter, Könige und Herren" und als solche einen Dienst fordern können[2]. Hier handelt es sich also nicht mehr um den Gedanken bloßer „Ähnlichkeit" in der Nachfolge oder Nachahmung. Vielmehr ist der alte, unzureichende Begriff der Nachahmung — von Nachfolge ist natürlich überhaupt nicht mehr im ursprünglichen Sinn die Rede — mit Hilfe der neuplatonischen Urbild- und Abbild-Theorie bis zu dem Glauben an eine tatsächliche Gleichwerdung Christi und des Märtyrers fortgeführt. Natürlich ist die Verschiedenheit der verehrten Objekte damit nicht wirklich aufgehoben, was nur bei einer radikalen mystischen Vergottungstheorie allenfalls denkbar wäre. So sucht man neben der Angleichung des Märtyrers an Christus, die seinen Kult in der Kirche rechtfertigt, nicht bloß seine Mittlerstellung zu betonen, in der er die dargebrachte Ehre dem Urbild weitergibt, sondern gleichzeitig doch auch wieder das Maß seiner Verehrung wenigstens theoretisch zu beschränken und gegen die volle Verehrung Christi oder Gottes abzusetzen. Die verschiedenen Gedanken müssen sich dabei in der Weise gegenseitig stützen und begrenzen, daß der Märtyrerkult zwischen der vollen Gott Vater, Sohn und heiligem Geist allein gebührenden Anbetung und einer schlicht menschlichen Schätzung frommer Vorbilder eine Zwischenstellung erhält, in der sich je nach Bedarf die eine oder die andere Seite stärker betonen läßt. Das ist der Weg, wie ihn grundsätzlich schon das Polykarp-Martyrium eingeschlagen hat, und mit dessen Verfasser teilt die ganze orthodoxe Hagiologie die wie selbstverständlich angenommene Voraussetzung, daß es einen derartigen Mittelweg zwischen Gottesdienst und Menschendienst, der der Ehre Christi nicht zu nahe tritt,

[1] Die gewöhnlichen, apologetischen Abwehrgründe s. bei E. Lucius, Die Anfänge des Heiligenkults in der christlichen Kirche (1904) 329—336.

[2] S. die Zusammenfassung bei Johannes Damasc., De fide orthod. IV 15.

nicht bloß in der Theorie, sondern auch in der Wirklichkeit des religiösen Lebens gäbe. —

Die geistigen Voraussetzungen des Märtyrerkults waren im Abendland nicht völlig die gleichen wie im griechischen Osten. Der Glaube an die sittliche Freiheit und Entwicklungsfähigkeit des Menschen war hier nicht in dem Maße selbstverständlich, und stärker als der Gedanke des sühnenden Opfers wurde das Motiv des sittlichen Kampfes und Lohnes betont[1]. Aber die Verehrung der Märtyrer entwickelt sich trotzdem unbedenklich; man empfindet darin kein grundsätzliches Problem, sondern stößt sich — wie auch im Osten — höchstens an den allzu massiven Formen, in denen diese Verehrung vor sich geht. Die schnelle Ausbreitung der siegreichen Kirche, der die bis dahin heidnischen Massen nun kampflos zuzufallen begannen, hatte im Lauf des vierten Jahrhunderts auf allen Gebieten zu Verrohungen und Verflachungen der religiösen Lebensäußerungen geführt, die neben der rigoristischen Kritik der Asketen und Schismatiker auch eine mehr aufklärerische Polemik der Gebildeten hervorgerufen hatten, die die Überschwänglichkeiten und den krassen Aberglauben der volkstümlichen Märtyrerverehrung als Rückfall in das nur äußerlich überwundene Heidentum angriffen[2]. Die Abwehr, wie sie etwa Hieronymus führt, zeigt die gewohnte Zwiespältigkeit in der Begründung. Man sucht eine im ernsten Sinn religiöse Verehrung der Märtyrer einerseits zu leugnen[3], um ihr dann mit einem triumphierenden Hinweis auf die Heldentaten der Heiligen und die greifbaren Mirakel an ihren Gräbern bis zu einem gewissen Grade doch wieder Recht zu geben[4]. Wenn der

[1] Vgl. unten S. 117ff.

[2] Es ist nicht nötig, die Polemik eines Vigilantius, Eunomius, Faustus usw. im einzelnen zu besprechen. Sie trifft die Märtyrer nicht als solche, sondern nur als die vorläufig noch einzigen Anwärter auf einen „Heiligenkult". Auf den Anspruch Christi hat sich, soweit erkennbar, nur Vigilantius einmal berufen, aber auch bei diesem ist der Gedanke keineswegs zentral; vgl. über ihn Ad. Jülicher, RE. XX (1908) 628 bis 632. — In den Zusammenhang der Auseinandersetzungen des ausgehenden vierten Jahrhunderts gehört auch die Zurückweisung des heidnischen Mißverständnisses in den Acta Fructuosi, die keinesfalls noch in das dritte Jahrhundert gesetzt werden dürfen, 2,4 Knopf-Krüger 83: ego non Fructuosum colo, sed ipsum quem et Fructuosus.

[3] Vgl. z. B. Theodoret, Graec. affect. cur. VIII, Schultze IV S. 908. 921; Kyrill, Contra Julian. VI, Mg. LXXVI 810; Asterios, hom. 10, Mg. XL 321. Mit einem etwas anders orientierten, durchaus unaugustinischen Versuch in dieser Richtung beginnt der pseudo-augustinische Sermo 221.

[4] Theodoret, Graec. aff. cur. VIII, Schultze IV, S. 912. 921. Illud fiebat idolis, erklärt Hieronymus, Contra Vigilant. 7 im Hinblick auf den heidnischen Kult, et idcirco detestandum est; hoc fit martyribus et idcirco recipiendum est. Vgl. weiter Ambros., De uiduis 9,55.

Westen damals nicht einfach bei dieser Praxis stehen blieb und sich mit der Scheinlösung eines abgestuften Rangverhältnisses zwischen Christus und den Märtyrern begnügen mochte, so ist das die Leistung eines einzigen Mannes, der für die Folgezeit richtunggebend geworden ist, Augustins. Aber indem Augustin das Problem in ganzer Breite und Tiefe zu fassen sucht, wird ihm gerade der antipelagianische Radikalismus seiner Gnaden- und Sündenlehre zum entscheidenden Halt, mit dem sich das grundsätzliche Recht und die religiöse Möglichkeit der Märtyrerverehrung von neuem vertreten läßt.

Es ist bekannt, wieviel der Glaube an die heiligen Märtyrer Augustin persönlich bedeutet hat. Wenn er weit davon entfernt ist, alle eingerissenen Mißbräuche zu verteidigen, so ist er doch in seiner eigenen Haltung ganz gewiß kein kühler Skeptiker, der diese Heiligen entbehren könnte. Augustin nimmt ihr Vorhandensein und ihre wunderbare Wirksamkeit als den realen und notwendigen Beweis für die Heiligkeit und die wunderbare, lebendige Wahrheit der katholischen Kirche, in der er lebt. Darum nimmt er auch die außerordentlichen Gnadenwirkungen, die sich bei der Anrufung der Märtyrernamen und durch die Berührung ihrer Reliquien ereignen können, ausdrücklich in Schutz[1] und schaut fort und fort mit gläubigem Vertrauen nach neuen christlichen Heiligen und nach neuen Wundern aus[2]. Aber Augustin weiß es doch, daß zwischen den heidnischen und christlichen „Heroen", mögen sich die Formen ihrer Verehrung auch ähnlich sehen, ein prinzipieller Unterschied bestehen muß, und diesen Unterschied sucht er am tiefsten, entscheidenden Punkte: die christlichen Heroen fühlten sich gerade nicht als Helden eigener Kraft, sondern als Sünder, die die Freiheit, von sich aus das Gute zu tun, durchaus verloren haben. Das Martyrium macht hier keine Ausnahme. Vielmehr wußte jeder katholische Märtyrer sehr wohl, daß sein Sterben so wie alles, was er zu Gottes Ehre vollbringen kann, in Wirklichkeit doch nicht sein Werk, sondern Gottes Gabe an ihn ist. Er hat auf die Frage, wie er Gott etwas darbringen und ihm für seine Wohltaten danken kann, darum keine andere Antwort, als sie der Psalmist gibt: „Ich will den Kelch des Heils ergreifen und den Namen des Herrn anrufen[3]." Wer im Martyrium einen

[1] S. über Augustins Märtyrer- und Reliquienglauben zuletzt J. Zellinger, Augustin und die Volksfrömmigkeit (1933) 52—62; J. Quasten, Die Reform des Märtyrerkults durch Augustinus, Theologie und Glaube XXV (1933) 318ff.

[2] Vgl. Ad. Harnack, Das ursprüngliche Motiv der Abfassung von Märtyrer- und Heilungsakten in der Kirche, SBA. 1910, I, 106—114; auch die Besprechung des in der vorigen Anmerkung genannten Buches von Zellinger durch E. Benz, Deutsche Literaturzeitg. LV (1934) 2113ff.

[3] Ps. 116,13.

anderen Weg gegangen ist und aus eigener Kraft zu siegen suchte, ist darüber gescheitert[1]. „Damit ich meine Gabe behalte, will ich den Geber anerkennen, Gott. Denn wenn ich Gott nicht als Geber anerkenne, nimmt Gott sein Gutes wieder von mir, und es bleibt mir in der Kraft meines Willens nur mein Böses zurück[2]."

Diese Stellung des Märtyrers verliert aber auch die katholische Kirche nicht aus dem Auge, wenn sie ihnen Verehrung darbringt. Zwar heißt es ganz mit Recht, daß der Märtyrer ein Verdienst hat und Gott ein reines Opfer darbringt[3]; und es wäre sogar unrecht, für ihn noch Fürbitte einlegen zu wollen, wo er doch zusammen mit Christus vielmehr unser Fürsprecher ist[4]. Aber das Opfer, das der Märtyrer darbringt, ist nicht rein und wirksam aus seiner eigenen Kraft und mit dem Opfer Christi darum nicht zu vergleichen[5]. So wollen auch die Märtyrer selbst nicht, daß man sie wie Götter verehrt[6], und alle Altäre in den christlichen Kirchen und alle Opfer, die darauf dargebracht werden, gelten nicht einem heiligen Petrus, Paulus oder Cyprian, sondern ausschließlich Gott allein[7]. Gerade weil die Christen das wissen, ist es jetzt aber auch möglich, einen gewissen Kult der Heiligen wieder zu gestatten und zu empfehlen; alle Verherrlichung der Märtyrer, die in dem wahren Glauben und „im Herrn" geschieht, ist ja nur eine indirekte Verherrlichung ihres Gottes und ihres Herrn[8]. Wer das einmal verstanden hat, der wird sich an gelegentlichen abergläubischen Formen des Heiligenglaubens nicht stoßen. Mögen z. B. die Schmausereien an den Gräbern der Märtyrer in der Tat heidnisch erscheinen und von den „besseren Christen" deshalb auch gemieden werden; das zu Grunde liegende Bestreben, sich „durch die Verdienste der Märtyrer im Namen des Herrn der Märtyrer" zu heiligen, ist darum doch nicht zu tadeln, sondern zu bejahen[9].

Es ist unverkennbar, wie Augustin mit der entschiedenen Betonung des Gottesgedankens sich der urchristlichen Ideenwelt in einer Weise genähert hat, die auch im Verhältnis des Märtyrers zu Christus wieder be-

[1] Enarr. in ps. CII, 4; derselbe Text auch Sermo 329, 2; vgl. Sermo 274; 297, 5 f.; 298, 4 f.; 335, 2.

[2] Sermo 284, 3; vgl. 283, 2—4; 299, 3; Enarr. in ps. CXXIII, 13; Adn. in Iob 39.

[3] Quaest. in Hept. II 108; VII 49; Enarr. in ps. CXLI, 12.

[4] Enarr. in ps. LXXXV, 24; Sermo 159, 1; 285, 5; 298, 3; 325, 1.

[5] In Ioann. tr. 84, 2; Sermo 317, 3; 331, 2.

[6] Sermo 273, 8.

[7] Contra Faustum XX 21; De civ. VIII 27; Sermo 273, 4; 318, 1; vgl. Ambros. ep. 72, 13.

[8] Sermo 313, 2; vgl. 277, 1; 312, 1; 335, 1.

[9] De civ. VIII 27; ähnlich Contra Faustum XX 21; über Augustins Stellung zu den Totenmahlen überhaupt s. J. Zellinger, Augustin und die Volksfrömmigkeit (1933) 65—70.

deutsam wird. Weil es Gott selber ist, der alles Gute allein vollbringt, wird auch Christus, nach seiner Menschheit betrachtet, wieder zum Bruder des Märtyrers, der den gleichen Kampf wie dieser zu kämpfen hat und, obschon wirklich sündlos und rein, gleichfalls keine Anbetung und kein Opfer für sich selber entgegennimmt, sondern nur priesterlich Gott das darbringt, was Gott gebührt[1]. Im Verhältnis des Märtyrers zu den Mitchristen verschwindet andererseits jeder trennende Vorrang; auch der Märtyrer ist nur ein Empfangender, und was ihn über Andere erhebt, ist kein besonderes Verdienst. Er unterscheidet sich vom schlichten Christen nur noch dadurch, daß er durch seinen Tod bereits an das Ziel gelangt ist und alles Irdische hinter sich zurückgelassen hat, während die Vollendung des lebenden Christen bei Gott steht und zu erwarten bleibt[2]. Daß Augustin diese Betrachtung nicht immer folgerichtig festgehalten hat, ist allerdings ebenfalls deutlich. Der entscheidende Unterschied zwischen seiner und der urchristlichen Martyrologie liegt indessen nicht hierin, sondern im Fehlen des konkreten christologischen Zeugnisbegriffs. Augustin betont es zwar gern, daß das Wort Märtyrer aus dem Griechischen stammt und ursprünglich einfach den Zeugen Jesu bezeichnet[3]. Aber diese christologische Beziehung, das bloße Bekenntnis des Namens Jesu reicht für Augustin nicht aus, um den Inhalt des Zeugnisses zu bestimmen, das vielmehr grundsätzlich noch weiter gefaßt werden kann. Auch die Heiligen des Alten Bundes können Märtyrer sein; denn sie wurden, „obschon nicht für den Namen Christi, so doch um der Wahrheit willen umgebracht“[4]. Am häufigsten erscheint als Inhalt dieses allgemeinen Wahrheitszeugnisses nach älterer apologetischer Tradition der Glaube an das ewige Leben und die Wirklichkeit einer jenseitigen, geistigen Welt Gottes. „Es bedurfte einer offenbaren Bezeugung dafür, daß es noch ein anderes Leben gäbe, um dessentwillen dieses Leben zu verachten sei, und ein anderes Reich, um

---

[1] Sermo 273,9; vgl. aber 325,1; Enarr. in ps. LXIII,3, Ml. XXXVI, 762: multi martyres talia passi sunt; sed nihil sic elucet quomodo caput martyrum; ibi melius intuemur, quod illi experti sunt.

[2] Sermo 159,1; Contra Faustum XX 21; vgl. Sermo 286,1; 306,10.

[3] Enarr. in ps. XIV,3; CXVIII,9,22; Adn. in Iob 39; In Ioann ev. 93,3; 94,2; In ep. Ioann. 1,2; Sermo 128,3; 286,1; 332,1.

[4] Enarr. in ps. CXLI,26, Ml. XXXVII 1832: multi enim mortui sunt et martyres sunt, multi prophetae talia passi sunt; non tamen ideo moriebantur, quia praenuntiabant Christum, sed quia peccata hominum dicebant in eos et eorum iniquitatibus liberius resistebant, — et habentur inter martyres. iuste et enim, si non pro nominis Christi confessione, tamen pro ueritate occisi sunt; ähnlich Sermo 300,2f. 5.

dessentwillen die Feindschaft aller irdischen Reiche mit Geduld ertragen werden muß." Diese Wahrheit wird durch das Martyrium der Christen bekräftigt und gewissermaßen unter Beweis gestellt[1].

Es ist begreiflich, daß Augustin bei dieser Bestimmung des „Zeugnisses" das Bedürfnis hat, den Zusammenhang mit Christus noch eigens hervorzuheben. So nimmt er den alten Nachahmungsgedanken wieder auf und sucht die Bedeutung des christologischen Vorbilds und Beispiels für den Märtyrer geradezu bis zur Unentbehrlichkeit emporzusteigern: ohne die Bekräftigung durch Jesu Tod hätte auch seine Lehre den Glauben nicht finden können, der bis zum Martyrium begeisterte[2]. Der katholische Märtyrer[3], heißt es mehr mystisch, folgt als Glied der Kirche Christus wie seinem Haupte nach[4]. Augustin knüpft auch im Sinne seiner Gnadenlehre an die ältere volkstümliche Vorstellung einer unmittelbaren Gegenwart Christi im Martyrium an: Christus selbst wohnt im Märtyrer mit seiner Kraft[5], hilft ihm im Kampfe[6] und krönt ihn nach seinem Sieg[7]. Aber diese Vorstellung ist natürlich nicht massiv-wundergläubig, sondern spiritualistisch im Sinne des Origenes gemeint: Christus, die Wahrheit, reicht dem kämpfenden Märtyrer inwendig das Schwert des Geistes dar, das die irdischen Begierden der Seele ertötet[8]. Dennoch kennt auch Augustin eine ganz reale und unmittelbare Verbindung des Märtyrers mit Christus: das eucharistische Sakrament, das der Märtyrer im Schoß der Kirche genossen hat, wirkt, wie schon Cyprian behauptet hatte[9], in geheimnisvoller Weise zu seiner Stärkung im Kampf, daß er fest bleibt, und so ist auch aller Segen, den der Märtyrer als Gnadenmittler der Kirche verschafft, in gewisser Weise der Segen des Leibes und Blutes Christi[10].

[1] Contra Faustum XXII 76; De civ. X 32; Enarr. in ps. LXXXIX 14; vgl. Sermo 4,2; 284,4; 297,2; 302,9; 309,3.

[2] Enarr. in ps. LXIII 1. 3; vgl. CXXIX 11; Sermo 273,1; 284,6; 328,1. Der gleiche Gedanke begegnet abgeschwächt auch für die Apostel, Sermo 286,2 Ml. XXXVIII 1298: strata est uia prius spinosa et pedibus apostolorum contrita, facta lenior secuturis; ebenso 297,3; 325,1.

[3] Über Augustins Stellung zum Ketzermartyrium s. unten S. 171ff.

[4] Vgl. z. B. Enarr. in ps. XXXIX 16; LXIII 1; CXVIII 9,3; Sermo 285,5f. Der blutige Schweiß des Leibes Christi bedeutet die Martyrien der Kirche: Enarr. in ps. XCIII 19; CXL 4.

[5] Sermo 128,3. [6] Sermo 313,3.

[7] Sermo 312,6. Deutlich an die entsprechende Äußerung der Felicitas (oben S. 89f.) angelehnt ist Sermo 280,3; 281,1.

[8] Sermo 313,4f.; ähnlich Enarr. in ps. CXXIII 13; Sermo 276,1.

[9] Cypr. ep. 76,4; vgl. 10,4.

[10] In Ioann. tr. 84,1f.; vgl. Sermo 304,1; 329,1; 333,1.

An die Stelle des wirksamen Vorbilds, der befreienden Lehre und des geistigen Logos Christi, ist damit das ewig neue Christus-Wunder in der Kirche getreten, das sie und ihre Märtyrer trägt und, als Gabe des himmlischen Herrn verstanden, den Strom der Anbetung und Liebe zu seiner himmlischen Quelle zurückführt[1].

Die Wirklichkeit sieht freilich anders aus. Es ist eine Tatsache, daß Augustin mit seiner Berufung auf Christus am bestehenden Heiligenkult der katholischen Kirche nicht das Geringste geändert hat, ja daß er ihn durch seine Lehre von der Alleinwirksamkeit der himmlischen Gnade vielmehr in ihr erst endgültig heimisch gemacht und vor jedem Verdacht, bloße Menschenverehrung zu sein, geschützt hat. Augustin hält zwar auch daran fest, daß sie von der vollen Anbetung, die Gott allein zukommt, zu unterscheiden und nicht mit ihr gleichzusetzen sei[2]; aber es ist sehr bezeichnend, daß es nach seinem eigenen Geständnis im Lateinischen gar kein brauchbares Wort gibt, um diese Unterschiede sprachlich festzuhalten[3]. Die Sprache lügt aber hier so wenig wie sonst: es gibt keine Möglichkeit, den Namen eines Heiligen anzurufen und gleichzeitig Christus als eigentlichen Helfer dabei zu meinen, es sei denn, daß man Christus eben bloß als ideale geistige Macht versteht, in deren Licht der Märtyrer erscheint, die geheimnisvolle Übernatur, die ihm die Kraft verleiht, das sonst Unmögliche möglich zu machen.

Indem das Martyrium im Urchristentum mit voller Straffheit auf den Namen Jesu und auf das Bekenntnis seiner geschichtlichen Person bezogen wurde, war hier eine Märtyrer- und Heiligenverehrung schon im Ansatz radikal unmöglich gemacht. Heiligkeit gibt es darum nur in dem heiligen Geist, der zugleich mit dem Namen Jesu gegeben wird und nur im Namen Jesu wirkt und Wunder tut, und der darum wie überall auch im Martyrium seinen ganzen Sinn darin erschöpft, Jesus Christus als den alleinigen Herrn zu bekennen. Fällt diese fortweisende Bedeutung des Geistes mit der Bezeugung des Namens dahin, so kann es gar nicht aus-

---

[1] Ein künstlerischer Ausdruck für diesen Gedanken bietet in augustinischer Zeit die Darstellung der Prozession zum Kreuz oder Throne Christi, in der die Märtyrer bzw. Apostel den Siegeskranz, den sie empfangen haben, ihrerseits huldigend darbringen; vgl. F. Gerke, Das Verhältnis von Malerei und Plastik in der theodosianisch-honorianischen Zeit, Rivista di Archeol. cristiana XII (1935) 150 Anm. 4; allgemein über den Sinn der „corona uitae" ders., Der Ursprung der Lämmer-Allegorie in der altchristlichen Plastik, ZNW. XXXIII (1934) 188—191.

[2] De uera rel. 55,108; Sermo 319,7.

[3] Contra Faustum XX 21; vgl. über den Begriff der λατρεία noch De civ. X 1; Quaest. in Hept. I 61.

bleiben, daß die Jesus gehörende Heiligkeit auf den Bekenner selbst übergleitet, mag dann auch noch so sehr als gottgewirkte Heiligkeit gelten. Die Entscheidung fällt so wirklich an der Frage des konkreten, die geschichtliche Person bezeichnenden Namens, der genannt wird, und es ist kein Zufall, sondern der notwendige Ausdruck dieses Zusammenhangs, daß mit dem Zurücktreten des geschichtlichen Jesus-Namens alsbald andere, menschliche Namen emporsteigen, die man um Hilfe und Errettung anruft. Auch Augustin ist der entscheidenden Zuspitzung des Problems ausgewichen, indem er die Frage nach dem Recht der Märtyrerverehrung nicht in dieser Weise am Anspruch des „Namens Jesu" mißt, sondern nur ganz allgemein auf Gottes bzw. Christi allein wirksame Gnade reflektiert, d. h. auf eine allgemeine religiöse Erkenntnis statt auf das einmalige geschichtliche „Wort".

Viertes Kapitel: Das Martyrium als menschliche Tat.

Die Frage nach dem Verhältnis von Mensch und Gott, von Verdienst und Gnade und nach der besonderen Stellung und Leistung des Märtyrers bildet in der urchristlichen Betrachtung des Martyriums, wie wir gesehen haben, nicht den Ausgangspunkt. Den Ausgangspunkt bildet vielmehr eine bestimmte Erfassung des heilsgeschichtlichen Moments, das große „Es muß" der Verkündigung[1], das mit der geschichtlichen Erscheinung Jesu und mit der objektiven Setzung seines „Zeugnisses" von Gott aus gegeben ist. Das Schicksal des einzelnen Märtyrers ist gleichsam nur mit eingeschlossen in den überindividuellen, eschatologischen Prozeß, an dessen Sinn es teilnimmt, und mit dem und durch den es zur Vollendung kommt[2]. Im Martyrium, das „um des Wortes willen" erfolgt[3], vollzieht sich ein Stück von Gottes letztem Reden mit der Menschheit; darum trägt Gott auch die Verantwortung der Auseinandersetzung und schenkt dem Märtyrer den Geist, durch den Christus als der Gesandte Gottes und als der Herr vor der Welt behauptet und bezeugt wird. Allerdings kommt gerade so der keineswegs bloß rettende, sondern auch richtende und verdammende Sinn der christlichen Botschaft besonders eindringlich zum Ausdruck[4]. Aber beide Seiten gehören nach Gottes Willen

[1] Mk. 13, 10; vgl. Lk. 4, 43. Entsprechend steht δεῖ in den Leidensverkündigungen Christi Mk. 16, 21 par.; Mk. 13, 10; vgl. Lk. 24, 26.

[2] Erst am jüngsten Tage vollzieht sich über ihre Verfolger das Gericht: Apk. 6, 10; 18, 24.

[3] Mk. 4, 17 par.; vgl. 8, 38 par.

[4] S. hierüber unten S. 145 ff.

zusammen, und das Martyrium wird auch durch das Fehlen missionarischer Wirkungen und „Erfolge" darum nicht etwa sinnlos, sondern bleibt, in das sinnhafte Handeln Gottes eingeschlossen, genau so notwendig und selig wie jedes Handeln, das im Namen Jesu und im Geiste geschieht. Hier liegt die Quelle der überschwänglichen Freudigkeit im Martyrium. Der Märtyrer stirbt nicht als einer, dem die Notwendigkeit seines schweren Schicksals absolut verborgen bliebe; er kennt das Ziel und den Auftrag seines Herrn, der ihn diesen Weg geführt hat, und fühlt sich darum auch im Martyrium nicht als bloßer Sklave Jesu, sondern als sein „Freund"[1].

Andererseits gehört das „Zeugnis", um das es im Martyrium geht, auch nicht etwa dem Märtyrer allein und besonders zu. Es gehört allen Christen, und wenn sich der Märtyrer im Sterben für immer damit verbindet, so bedeutet dies Geschehen doch nicht das Ziel eines freien, heroischen Entschlusses, zu dem er sich vor Anderen aufgerafft hätte, sondern die Vollendung der Nachfolge Jesu, so, wie sie Gott für ihn gewollt, und wie sie immer nur im bedingungslosen, schlichten Gehorsam erfüllt werden kann. Von hier aus ergibt sich auch die Erwartung des Lohnes und der Strafe. Beide werden dem Bekenner oder Verleugner mit höchstem Nachdruck in Aussicht gestellt. Aber der Lohn wird nicht nach dem Maß der Leistung gestaffelt und gemessen. Denn es handelt sich nicht um die Belohnung einer Tat und eines Erfolges, sondern um die Belohnung der in Wort und Tat bewiesenen Treue[2]. Es gibt für den Bekenner Christi in der letzten Konsequenz, die das Martyrium darstellt, nur ein Treubleiben bis zum Tode oder ein Versagen der Treue und damit den Abfall schlechthin. Darum gibt es auch zwischen Lohn und Strafe wie zwischen Gehorsam und Ungehorsam und zwischen Leben und Tod keinen Mittelweg, kein Mehr oder Weniger, keine Milderung und keinen Überschuß.

Das alles wandelt sich mit dem Ende der heilsgeschichtlichen Auffassung des Martyriums, das im zweiten Jahrhundert eintritt, zwangsläufig und von Grund aus. Ignatios, das Polykarp-Martyrium und die Lyoner stimmen, ihrer sonstigen Verschiedenheiten ungeachtet, alle darin überein, daß sie das Martyrium nicht mehr im Sinne seiner ursprünglichen Wortbedeutung als ein Blutzeugnis und Bekenntnis, sondern als ein physisches Ereignis verstehen, ein Leiden und Sterben, das um Gottes willen erlitten wird und dadurch seinen religiösen Sinn in sich selber trägt[3].

[1] Lk. 12, 4; Joh. 15, 14 f.

[2] Etwas anderes ist es, wenn der Christ im Jenseits eben das, was er verloren hat, gewissermaßen als Ersatz, vielfältig zurückerhält: Mk. 10, 29 f.

[3] S. oben S. 67 ff.

Damit tritt etwas in den Mittelpunkt, was in der Tat nur dem Märtyrer zukommt und ihn von allen sonstigen Christen wesentlich unterscheidet. Das heißt zugleich, daß das Martyrium seine religiöse Bedeutung zunächst nur für ihn selber und nur durch ihn dann mittelbar auch für die Anderen besitzt. Die Betrachtung wird in erster Linie auf das gerichtet, was er tut und als seine einzigartige Tat und Geschichte umgreift. Es ist nur folgerichtig, wenn sie dementsprechend auch einen einzigartigen Lohn ins Auge faßt, eine besondere Auszeichnung, die dem Märtyrer vor anderen zuteil wird, und hieran haftet alsbald das Interesse.

Man darf die martyrologische Durchschnittsfrömmigkeit des frühen zweiten Jahrhunderts nicht nach Darstellungen von der Art des Polykarp-Martyriums oder des Lyonerbriefs beurteilen. Hier handelt es sich um Höhepunkte im religiösen Leben der Kirche, die auch als solche empfunden sind, und die von Persönlichkeiten aufgezeichnet werden, die ohne Zweifel zur geistigen Aristokratie der Gemeinden gehörten. Eine Gestalt vom Rang des Ignatios steht vollends außerhalb jeder Regel und kann für die alltägliche Märtyrergesinnung keinesfalls zum Muster gemacht werden. Wie die breiteren Massen in der Kirche über das Martyrium dachten, läßt sich weit eher aus der „Prophetie" des Hermas-Buches entnehmen, das in der Stumpfheit, Grobheit und Weitschweifigkeit seiner Darlegungen ein typisches „Denkmal des Alltagschristentums" jener Tage gewesen zu sein scheint[1], da es trotzdem fast kanonisches Ansehen erlangt hat. — Der Verfasser ist in erster Linie eigentlich nicht an der Frage des Martyriums interessiert: ihn beschäftigt die Möglichkeit einer christlichen Buße nach der Taufe, und von den Märtyrern spricht er nur, um zu zeigen, wie diese einer solchen Buße, die sonst hoch von Nöten ist, in der Tat nicht mehr bedürfen. Aber der Gesichtspunkt, unter dem er das ausführt, meint die Märtyrer nicht als die Vollendeten und zu Christus Entrückten. Vielmehr ist es die von ihnen vollbrachte außerordentliche Leistung, die sie jetzt über alle anderen Christen erhebt. So nehmen sie im Jenseits einen Ehrenplatz ein, den niemand mit ihnen teilt[2]. Ihr Ruhm wird gegen die Konfessoren und gegen die übrigen frommen Christen stufenweise abgesetzt[3]; er ist aber auch in sich selbst noch einmal gestaffelt, je nach der Bereitwilligkeit, mit der das Martyrium ertragen wurde[4]. Der Vorrang,

[1] Vgl. M. Dibelius, Die apostolischen Väter IV, HzNT. Ergänzungsbd. (1923) 424 f. [2] Vis. III 1,9. [3] Sim. VIII 3,6—8.

[4] Sim. IX 28,4. Die Unterschiede des Lohnes sind nur als Unterschiede der himmlischen Ehre gedacht; vgl. hierzu schon 1. Kl. 5,4: ... *καὶ οὕτω μαρτυρήσας ἐπορεύθη εἰς τὸν ὀφειλόμενον τόπον τῆς δόξης* (vgl. auch 45,8); die gleiche, wohl formelhafte Wendung begegnet auch im Polykarp-Brief 9,2.

den der Märtyrer in jedem Fall besitzt, könnte den schlichten Christen geradezu bekümmern. Aber er soll nur fortschreiten in Treue und guten Werken[1]: noch steht ja auch für ihn die Möglichkeit offen, den höchsten Preis und zugleich eine überschwängliche Sühne für all seine Sünden zu gewinnen, während den Verleugner allerdings die ewige Strafe trifft[2].

Das Martyrium erscheint, von hier aus gesehen, geradezu als die große Chance der Frommen, und es überrascht nicht, wenn wir darum auch von Leuten hören, die sich begierig dazu drängen und die heidnischen Behörden mit Gewalt gegen sich zu einem Vorgehen provozieren wollen[3]. Mit seinem ursprünglichen geschichtlichen Sinn droht das Martyrium so überhaupt jede tiefere ethische Begründung zu verlieren. Dies ist der Punkt, an dem die Kritik der großen Gnostiker ansetzt. Sie empört sich über die Äußerlichkeit, mit der die herrschende Frömmigkeit der „Massen"[4] am Akt des Martyriums als solchem hängt und ihm ohne jede sittliche Verfeinerung den Lohn zuschreibt; sie sieht darin eine Ungeheuerlichkeit, die dem Sinn der Botschaft Jesu geradezu ins Gesicht schlägt. Dies ist jedenfalls der Standpunkt Herakleons, dem sich der kirchliche Gnostiker Klemens in allen wesentlichen Punkten anschließt. Beider Stellungnahme dürfte in ihrer Begründung und Tendenz für weite Kreise der stärker griechisch gebildeten und ethisch interessierten Gnostiker typisch sein.

Die gewöhnliche Auffassung der Verfolgungssprüche im Evangelium, derzufolge die hohen Verheißungen Jesu gerade nur dem mündlichen Bekenntnis gelten, kann nach Herakleon unmöglich richtig sein. Denn viele, die die Seligkeit gewannen, z. B. die Apostel Matthäus, Philippus oder Thomas, haben ja ein derartiges Bekenntnis in der Öffentlichkeit niemals geleistet. Dieses stellt somit immer nur eine gelegentliche Möglichkeit dar, die auch für die, die sie gewinnen, immer nur eine beschränkte Bedeutung haben kann; es ist ein „Teilbekenntnis", während das weit wesentlichere totale und in diesem Sinne „katholische" Bekenntnis vielmehr das ganze Handeln und Leben des Menschen umschließt, soweit es im Sinne des Glaubens geleistet wird. Aus diesem umfassenden Tatbekenntnis folgt das äußere

[1] Vis. III 1,9. 2,1 folgt ein schwacher Versuch, Hermas trotz der bestehenden Verschiedenheit des Ranges die gleichen δῶρα und ἐπαγγελίαι zuzusprechen. Er ist hierbei wohl nicht, wie K. Holl, Die Vorstellung vom Märtyrer und der Märtyrerakte, Ges. Aufs. II (1928) 69, meint, als Vertreter des Prophetenstandes gedacht, sondern einfach als Typus eines Christen, der Buße getan hat: M. Dibelius, Die apostolischen Väter IV, HzNT. Ergänzungsbd. (1923) 456f.

[2] Vis. II 2,8; Sim. VIII 6,4; IX 19,1; 26,6; 28,5—8.

[3] Mart. Pol. 4; s. unten S. 137 Anm. 1.

[4] Herakleon bei Klemens Al. Strom. IV 71,2: οἱ πολλοί.

Wortbekenntnis gegebenenfalls, d. h. „wenn es nötig ist und die Vernunft es verlangt", von selbst[1]. Das ist für den Gnostiker, der sich an Christus hält, der in ihm sein Bekenntnis leistet, eine Selbstverständlichkeit. Denn weil er ständig „in dem Christus gemäßen Bekenntnis und Tun" lebt, kann er gar nicht verleugnen. Dagegen kann das äußere Bekenntnis, wenn man es einfach für sich nimmt, sehr wohl auch von „Heuchlern" geleistet werden, d. h. von Christen, die die Forderungen Jesu in ihrem Leben sonst gar nicht ernst nehmen[2]. Herakleon mißtraut den „Bekehrungen" in letzter Stunde, wie man sie gerade im Angesicht des Martyriums wohl erleben konnte. Ihm liegt nicht am Wort, das der Märtyrer ausspricht, sondern an der Gesinnung, die ihn erfüllt, und diese zeigt ihre Ernsthaftigkeit gerade darin, daß sie nicht bloß in einem einzelnen Augenblick, sondern dauernd und praktisch das Leben des Bekenners bestimmt und gerade damit das wahre „Bekenntnis der Gesinnung" leistet[3].

An dieser Stelle sucht Klemens von Alexandrien die populäre Schätzung des Martyriums ein wenig in Schutz zu nehmen, indem er den reuigen Bekenner vor Gericht die innere Läuterung durch das Leiden und Sterben gleichsam mit einem Schlage nachholen läßt. Von einem bloßen heuchlerischen Wortbekenntnis, meint er, dürfe dort nicht die Rede sein, wo nach Christi eigener Aussage der „Geist des Vaters" aus den Bekennern spricht[4]. Im übrigen gibt er seine grundsätzliche Übereinstimmung mit Herakleon bereitwillig zu[5]. Zwar werden die vulgären Märtyrerideale nicht wie bei Herakleon geradezu bekämpft, aber Klemens ist sich ebenfalls bewußt, seine Gedanken über das vollkommene Martyrium nicht für die Durchschnittschristen, sondern nur für den höheren Kreis der „gnostischen Zeugen" zu entwickeln[6]. Das Martyrium ist auch für Klemens kein einzigartiges und isoliertes Ereignis. Auf dem Weg, den der Gnostiker zur Vollendung schreitet, ist es nur eine von vielen Möglichkeiten, um den Geist und die Überzeugung, die in ihm leben, zu bewähren und ans Licht zu bringen[7]. Grundsätzlich meinte Jesus nicht bloß die Märtyrer, wenn er die Ver-

---

[1] Klem. Al., Strom. IV 71,4. [2] Klem. Al., Strom. IV 71,2.

[3] Klem. Al., Strom. IV 71,4: *ὁμολογεῖν τῇ διαθέσει*; vgl. 73,1; vgl. zum Ganzen W. Foerster, Von Valentin zu Herakleon, Beih. ZNW. VII (1928) 42ff.

[4] Strom. IV 73,1—4.

[5] Strom. IV 73,1: *τὰ μὲν ἄλλα φαίνεται ὁμοδοξεῖν ἡμῖν κατὰ τὴν περικοπὴν ταύτην* . . .

[6] Strom. IV 112,3.

[7] So hat Klemens im dritten Buch der Stromateis erst die jungfräuliche und eheliche Keuschheit behandelt, um mit dem vierten Buch zum Martyrium überzugehen, IV 1,1: *ἀκόλουθον δὴ οἶμαι περί τε μαρτυρίου διαλαβεῖν καὶ τίς ὁ τέλειος* . . .

folgten selig pries[1]. „Jede Seele, die in der Erkenntnis Gottes ein reines Leben führt und den Geboten gehorsam ist, ist eine ‚Zeugin' mit ihrem Dasein und mit ihrem Wort, gleichviel in welcher Weise sie einmal ihren Leib verläßt: sie gießt ihren Glauben wie Blut über das ganze Leben aus und zuletzt auch über dessen Ausgang[2]." Klemens denkt besonders an die Kreuzigung der Begierden und Leidenschaften, die der Gnostiker vollbringt; aber grundsätzlich wird kein Tun, das den sittlichen Geboten Gottes entspricht, von diesem „Herzensmartyrium" ausgeschlossen[3]. Die streng sittliche Fassung dieses gnostischen Zeugenbegriffes zeigt sich auch darin, daß der Märtyrer so wie stets auch in der Stunde des blutigen Martyriums nicht aufhören soll, an Andere zu denken, so daß er den gemeinsamen Nutzen Aller im Auge behält[4].

Die Kritik des Märtyrers, der sich anstatt dessen nur durch Lohn oder Strafe bestimmen läßt, ergibt sich von hier aus von selbst. Mag der „schlichte Gläubige" aus derartigen Motiven das Martyrium bestehen und Ärgeres unterlassen. Er wird seinen Lohn dafür erhalten. Aber wer im wahren Sinn und in voller Erkenntnis, d. h. „gnostisch" zum Märtyrer werden will, kann sich von solchem gezwungenen Tun mit stolzer Verachtung abwenden[5]. Er geht als ein freier Mensch in den Tod und kennt zur Begründung seines gottwohlgefälligen Tuns kein anderes Motiv als die freudige Liebe zu seinem Herrn. Der paulinische Preis der Liebe ist das rechte Vademecum eines gnostischen Märtyrers[6]. Diese erkennende gnostische Liebe schließt uns mit Gott zusammen und macht ein Sündigen damit von selbst unmöglich. „Wenn ich aber aus Erwartung eines Lohnes meine Lippen zum Bekenntnis des Herrn öffne und ihm so bekenne, so bin ich ein gemeiner Mensch, der den Namen des Herrn (wie ein tönendes Erz) vernehmen läßt, aber ein Gnostiker bin ich nicht[7]." In der gnostischen Liebe erfüllt sich das Martyrium, und nur durch sie wird der wahre Märtyrer auch Anderen ein Lehrer und Vorbild. „Du darfst seine Liebe bewundern, die er deutlich lehrt, indem er mit der ihm verwandten Kraft glückselig verbunden bleibt und doch auch die Ungläubigen mit seinem teuren Blute beschämt[8]." Im Bewußtsein seines wahren, Gott verwandten Wesens bedarf der Gnostiker keiner äußeren Schreckmittel und Gebote,

[1] Strom. IV 15,4f.; 25,1; 41,4. [2] Strom. IV 15,3.
[3] Strom. IV 43,4; Strom. IV 14,3f.; 15,3—5.
[4] Strom. IV 111,1: *τὸ κοινωφελὲς ξητεῖ.*
[5] Strom. IV 133,6—114,1.
[6] Strom. IV 96,2 über Röm. 8,38f.: *ἔχεις συγκεφαλαίωσιν τοῦ γνωστικοῦ μάρτυρος*; vgl. 111,3f. [7] Strom. IV 112,1. [8] Strom. IV 13,3.

um der Verleugnung zu entgehen; er wird kein „Märtyrer der Furcht", sondern der Liebe[1]. Ein Mensch des Geistes, steht er über seinem Leibe, ja verläßt ihn mit Freuden und gibt seinen Henkern auch noch die Qualen dazu, ohne ihrer zu achten[2]. Als Christi Freund, dem er nun auch im Lebensschicksal ähnlich geworden ist, glaubt er schon seine Stimme zu hören, die ihn — einem homerischen Helden vergleichbar — im Jenseits willkommen heißt[3], wo nur er das empfängt, „was kein Auge gesehen und kein Ohr vernahm und in keines Menschen Herze gekommen ist"[4]. Das ist sein Lohn — aber nicht für die äußere Tat des Martyriums, sondern für seine Gesinnung und das, „was in ihm war" und im Martyrium sich nur offenbarte[5]. „Wir nennen", heißt es im betonten Gegensatz gegen die übliche Auffassung, „nicht wie die Anderen das Martyrium deshalb eine Vollendung, weil der Mensch damit ans Ende seines Lebens gelangt ist, sondern weil er ein vollendetes Werk der Liebe an den Tag gelegt hat." In einem ähnlichen Sinne priesen ja auch die alten Griechen den Heldentod, nicht um des gewaltsamen Endes willen, sondern weil er, in Furchtlosigkeit ertragen, ein schönes Sterben bedeutete[6]. Der Tod ist nicht mehr der Augenblick der furchtbarsten Entscheidung — für den Gnostiker ist er nur ein Übergang. Zur Überwindung seiner Schrecken bedarf es des heiligen Geistes nicht mehr[7]. Es bedarf auch nicht mehr des Gesetzes, das den Menschen zwingt; vielmehr soll alles gerade auf Freiwilligkeit und eigener Leistung beruhen[8], weil die Liebe, die alles vollbringt, hier im schroffsten Gegensatz zum urchristlichen und speziell johanneischen Liebesbegriff den Gedanken des „bloßen" Gehorsams geradezu ausschließt[9].

---

[1] Strom. IV 14,1; vgl. 131,1: die überschwängliche Kraft sei Gottes und nicht von uns (2. Kor. 4,7), *μόνον τὸ προαιρετικὸν καὶ τὴν ἀγάπην σῴζομεν.*

[2] Strom. IV 13,1; die Verwandtschaft mit dem philosophischen Freiheitspathos gegenüber den „Tyrannen" ist noch deutlicher 57,1; vgl. unten S. 153 f.

[3] Strom. IV 14,2 f. [4] Strom. IV 14,1.

[5] Strom. IV 14,1: ... *πρόφασιν εὔλογον λαβὼν ... ἑαυτὸν ἐπιδεῖξαι ὅς ἐστι ...*; vgl. 28,4: *ὁ δὲ ἐκβιασάμενος δικαστὴς ἀρνεῖσθαι τὸν ἠγαπημένον διελέγχειν μοι δοκεῖ τὸν φίλον τῷ θεῷ καὶ τὸν μή*; vgl. auch IV 130,5.

[6] Strom. IV 14,3 f.

[7] Tatsächlich spielt auch die Vorstellung des Geistes im Martyrium für Klemens keine Rolle; Herakleon erinnert an die Christus-Verbundenheit des Märtyrers, Strom. IV 72,2; vgl. oben S. 93 Anm. 2.

[8] Dem Teufel ist das Recht gegeben, den Märtyrer zu versuchen *διὰ τὸ ἡμᾶς ἐξ ἑαυτῶν σῴζεσθαι δεῖν* Strom. IV 85,1.

[9] Iren. haer. IV 33,9 zeigt Theophilus ebenfalls die Liebe als Kraft des Martyriums, aber noch verbunden mit dem Gedanken des Zeugnisses und des Geistes; vgl. oben S. 90 Anm. 3. Es fragt sich, ob der Begriff der Liebe in der gnostischen

Mit dem allen ist der Lohngedanke freilich in Wirklichkeit nicht so völlig ausgemerzt, wie es den Anschein hat. Bei aller Polemik dagegen bleibt doch die Überzeugung bestehen, daß der gnostische Märtyrer, eben weil er den Lohn verachtet, doch nur einen um so höheren Lohn empfangen wird[1]. Doch der rohe Charakter eines religiösen Geschäftes ist dem Martyrium in der gnostischen Beleuchtung in der Tat genommen, eine sittlichere und innerlichere Betrachtung der menschlichen Leistung angebahnt. Aber indem ein neues religiöses Persönlichkeitsideal in den Mittelpunkt tritt, werden die letzten unverstandenen Reste der alten, geschichtlichen Idee des Martyriums nun vollends aus dem Wege geräumt. An die Stelle des eschatologischen Zeugnisses in der Welt ist ein „Christus gemäßes", sittliches Verhalten getreten, das nur noch gelegentlich mit dem Wort in Beziehung tritt und an die Stelle der konkreten Versiegelung des Zeugen durch den Tod das Bewußtsein seiner idealen Unveränderlichkeit im Geiste setzt. Das Festhalten am bestimmten, martyrologischen Akt, in dem sich das Zeugnis im „mündlichen" Bekennen vor der Welt behauptet, erscheint von hier aus nur noch als bloße „Äußerlichkeit", die auch ganz beiseite bleiben kann.

Das Absehen von jeder metaphysischen Spekulation in der Erörterung des Martyriums dürfte für die jüngere Stufe der Gnosis, der Herakleon und Klemens angehören, besonders bezeichnend sein. Wir wissen, daß z. B. Basilides in seiner Martyrologie hier noch andere Wege gegangen ist[2]. Noch fraglicher ist es, wieweit die einseitige Ethisierung, die das Problem des Martyriums bei Herakleon und Klemens dabei erfahren hat, ohne weiteres als typisch gelten kann. Hatten diese die Möglichkeit eines „äußeren" Martyriums bei aller Warnung gegen dessen Überschätzung doch nach wie vor grundsätzlich festgehalten, so gingen andere Gnostiker jedenfalls noch weiter, indem sie das öffentliche Bekenntnis unter allen Umständen für gleichgültig und entbehrlich und die Verleugnung dementsprechend für erlaubt ansahen. Der Glaube an den göttlichen Charakter der Gnosis und des Gnostikers ist so aller sittlichen Dialektik verlustig gegangen, so daß er fast nach Weise einer magischen Versicherung gegen das sittliche und religiöse Verantwortungsgefühl polemisch ausgespielt werden kann. Es erscheint das theologische Schlagwort, daß die Gnosis als wahre Erkenntnis Gottes auch das wahre „Zeug-

Martyrologie trotz der sachlichen Umformung nicht doch auf johanneische Traditionen zurückgeht; vgl. zum Problem W. v. Loewenich, Das Johannes-Verständnis im zweiten Jahrhundert, Beih. ZNW. 13 (1932) 60ff.

[1] Strom. IV 84,3; 85,3; 114,1. [2] S. oben S. 94.

nis“ (martyrium) sei, welches der Gnostiker besitzt[1]. Dieser Besitz ist eine innerliche Sache und soll nicht mit Worten, sondern im Herzen und Gewissen bewahrt werden[2], um höchstens einmal am jüngsten Tage vor den Engeln des Himmels auch öffentlich bekannt zu werden[3]. Die vollkommene Erkenntnis des Gnostikers zeigt sich gerade darin, daß er die Befehle Jesu, die ein Bekennen vor den Verfolgern zu fordern scheinen, nicht im buchstäblichen Gehorsam, sondern ihrem tieferen Sinn nach versteht[4]. Er erkennt dann, daß das bloße Lippenbekenntnis ein Adiaphoron bedeutet, das nicht anders zu beurteilen ist, als der Genuß des Götzenopfers bei dem Apostel Paulus[5]. Zur weiteren Sicherung berief man sich wohl auch noch auf Gottes Güte, die nicht nach dem Blute von Opfern verlangt, und bezeichnete das Martyrium, wenn Gott nicht ein Mörder heißen sollte[6], geradezu als Selbstmord[7].

Ein libertinistisches Verständnis der Gnosis, das hierzu passen würde, ist auch sonst oft genug bezeugt. Aber man darf es theologisch nicht allzu ernst nehmen[8]. Der Zweck, dem diese zwiespältigen Argumente dienen müssen, ist offenbar ihre wirksamste Begründung, und Klemens von Alexandrien hat gewiß im wesentlichen recht, wenn er sie kurzerhand als „Ausreden der Feigheit“ beiseite schiebt[9]. Aber daraus folgt natürlich nicht, daß sie nicht trotzdem mit dem Anspruch, eine ernsthafte Theologie dar-

---

[1] Iren. haer. IV 33,9: esse martyrium sententiam eorum; Klem. Al., Strom. IV 16,3: *μαρτυρίαν ἀληθῆ εἶναι τὴν τοῦ ὄντως ὄντος γνῶσιν θεοῦ.* Hierher gehört wohl auch als eine polemische Erwiderung 2. Klem. 3,1 f.: ... *ἔγνωμεν δι' αὐτοῦ τὸν πατέρα τῆς ἀληθείας· τίς ἡ γνῶσις ἡ πρὸς αὐτὸν, ἢ τὸ μὴ ἀρνεῖσθαι δι' οὗ ἔγνωμεν αὐτόν.* Daran schließt sich eine Berufung (in abweichender Fassung) auf Mt. 10,32. (Die folgende Betonung der Tat im Gegensatz zum bloßen Lippenbekenntnis ist nicht gnostisch bedingt (im Sinne Herakleons), sondern richtet sich nach Mt. 7,21.)

[2] Orig. bei Eus. H. E. VI 38; Epiphan. haer. 19 über die Elkesaiten.

[3] Tertull. Scorp. 10.

[4] Beispiele für die Allegorisierung der neutestamentlichen Verfolgungssprüche in diesem Sinne bei Iren. haer. III 18,5; Tertull. Scorp. 9—11.

[5] Dieser Hinweis auf das Götzenopferfleisch scheint eine besonders wichtige Rolle gespielt zu haben, da ja der erzwungene Genuß von Opferfleisch in der Verfolgungszeit die Christen tatsächlich retten konnte; unten S. 121 Anm. 6. Vgl. Agrippa Kastoros nach Eus. H. E. IV 7,7: ... *διδάσκειν τε ἀδιαφορεῖν εἰδωλοθύτων ἀπογευομένους καὶ ἐξομνυμένους ἀπαραφυλάκτως τὴν πίστιν κατὰ τοὺς τῶν διωγμῶν καιρούς;* ferner Iren. haer. I 24,5; Orig. Exhort. mart. 45.

[6] Tertull. Scorp. 7.

[7] Klem. Strom. IV 16,3.

[8] Ich sage das trotz der geistreichen Deutung, die der gnostische Libertinismus von der Grundhaltung des gnostischen Weltgefühls her bei H. Jonas, Gnosis und spätantiker Geist I, Die mythologische Gnosis, Forsch. zur Rel. und Lit. des A. und NT.s II 33 (1934), erhalten hat. Vgl. unten S. 115 Anm. 2.

[9] Strom. IV 16,3: *δειλίας σοφίσματα.*

zustellen, angenommen und verfochten wurden. Vielmehr wissen wir aus der sehr lebendigen und lehrreichen Abwehr Tertullians, daß sie, wenn die Stunde der Gefahr da war, auch in katholischen Kreisen plötzlich auf Sympathie stoßen konnten und begierig ergriffen wurden[1]. Andererseits sind sie den großen, führenden gnostischen Theologen gewiß nicht zuzutrauen, auch wenn sich die kirchliche Polemik darum bemühte, z. B. Basilides derartiges in die Schuhe zu schieben[2]. Aber es ist in der Tat so, daß diese Theologie der Feigheit sich gerade an die Fersen des hohen gnostischen Idealismus heften mußte und damit das Ihrige dazu beitrug, um ihn zu diskreditieren. Sie stellt aus der gemeingnostischen Spiritualisierung des Martyriums die letzte entartete Konsequenz dar, die völlige Auflösung des geschichtlichen Zeugnisses in eine unverbindliche, private „Überzeugung". Gerade der Gnosis fehlten aber die Waffen, um diesen libertinistischen Mißbrauch ihrer idealistischen Theologie wirksam zu bekämpfen. In der Begeisterung für die mögliche Vollkommenheit des gnostischen Menschen hatte sie viel zu sehr die Wirklichkeit des fordernden und gebietenden Gottes aus dem Auge verloren, der hinter dem Märtyrer und seinem Zeugnis steht. Bei allem Pathos ihres stolzen Freiheitsgefühls und aller Feinheit ihres ethischen Empfindens fehlt der Martyrologie der Gnostiker doch gerade das, was die Kirche aller Zeiten letzten Endes gehalten und als Kirche der Märtyrer unüberwindlich gemacht hat: das feste Bewußtsein, bei ihrem Tun unter einem schlechterdings unmißverständlichen, konkreten Befehl Gottes zu stehen, der unbedingt gilt, und auf dessen gehorsame Erfüllung darum auch nicht mehr und nicht weniger als alles ankommt. —

Es gibt im zweiten Jahrhundert keine schärfere Front gegen die Gnosis als die „neue Prophetie" des Montanismus. Die durchgehende Gegensätzlichkeit beider Bewegungen, die hier nicht darzustellen ist[3], zeigt sich auch in der Beurteilung des Martyriums. Auch die Montanisten kehren sich gegen die herrschende Einstellung in den Gemeinden. Aber während die Gnosis vor einer Überschätzung des Martyriums warnte und vielmehr Zurückhaltung empfahl, geißelt die neue Prophetie gerade die Lauheit und Leidensscheu, die dem Sterben entfliehen möchte. Sie drängt

[1] Scorp. 1.

[2] Das ergibt sich ohne weiteres aus dem Vergleich der katholischen Darstellung des Agrippa Kastoros bei Eus. H. E. IV 7,7 oder Origenes, Ezech. hom. III 4 mit den von Klemens Strom. IV 81 f. überlieferten echten Fragmenten.

[3] Sie ist namentlich von A. Ehrhard, Die Kirche der Märtyrer (1932), besonders S. 265ff., mit Recht betont worden. Im übrigen vgl. vor allem P. de Labriolle, La crise Montaniste (1913); ders. auch: Les sources de l'Histoire du Montanisme, Collect. Friburg, fasc. XXIV (1913).

ihr gegenüber entschieden zum Martyrium hin in dem neu erwachten Bewußtsein, daß das Ende der Welt ohnedies vor der Tür steht, daß die Stunde des Kampfes gekommen ist, und daß es für den Menschen ein Glück ist, wenn er ihn als Märtyrer bestehen kann. „Wohl dir, wenn du zum Staatssklaven verurteilt wirst; denn wer seine Freiheit nicht vor den Menschen verliert, der verliert sie vor dem Herrn[1]." „Wünscht euch nicht, in Betten, bei Fehlgeburten und in schwächlichen Fiebern zu sterben, sondern in Martyrien, damit der verherrlicht werde, der für euch gestorben ist[2]." Hier bricht sich ein apokalyptisches Pathos Bahn, das am Lohn des Märtyrers nicht zweifelt[3] und doch noch eine tiefere Quelle seiner Seligkeit kennt: er steht in der Welt für seinen Herrn. Und unmittelbar urchristlich berührt dabei, wie im größten Gegensatz gegen die Selbstherrlichkeit des gnostischen Helden hier alle Hoffnung wieder auf den Geist als die fremde Macht Gottes gesetzt wird, die dem Märtyrer im entscheidenden Augenblick selbst das Herz frei macht: „Schäme dich nicht; die Gerechtigkeit hat dich vorgeführt. Warum solltest du dich schämen, wo du Lob gewinnen sollst? Die Kraft wird dir in dem Augenblicke zuteil, da du vor den Blicken der Menschen erscheinst[4]." Die Montanisten glauben, daß der Geist ihnen in neuartiger Fülle als der verheißene „Fürsprecher" gegeben ist[5] und rühmen sich der Fülle ihrer Martyrien, die ihnen — da sich die Kirche ihrem Glauben versagt — zum Beweise dienen muß, daß sie dennoch die Wahrheit besitzen[6]. Vieles erinnert hier an die Offenbarung Johannis, und es ist auch gewiß kein Zufall, daß das Ursprungsgebiet des Montanismus in der Nachbarschaft der dort genannten sieben Gemeinden liegt[7]. Das aktive Drängen zum Martyrium ist allerdings ein neuer und wenig urchristlicher Zug[8].

---

[1] Zur Übersetzung s. unten S. 125 Anm. 8.

[2] Tertull. De fuga 9 (Labriolle, Sources, Nr. 24).

[3] Tertull. De fuga 9 (Labriolle, Sources, Nr. 24); vgl. De anima 55 (Labriolle, Sources Nr. 20).

[4] Tertull. De fug. 9 (Labriolle, Sources, Nr. 24); vgl. Eus. H. E. V 16,17.

[5] Doch ist der Geist — wie in der Apokalypse des Johannes — grundsätzlich zugleich prophetischer Geist und daher nicht auf das Martyrium beschränkt: Epiphan. Panar. 48,4 (Labriolle, Sources, Nr. 88).

[6] Eus. H. E. V 16,20f.; 18,5ff.; 19,3; vgl. Iren. haer. IV 33,9, der, wie K. Holl, Die Vorstellung vom Märtyrer und der Märtyrerakte, Ges. Aufs. II (1928) 75 Anm. 2, bemerkt hat, hier einem montanistischen Gedankengang folgt.

[7] Vgl. hierüber W. Schepelern, Der Montanismus und die phrygischen Kulte (1929) 159—164; N. B. Stonehouse, The Apocalypse in the ancient Church (1929) 49ff.

[8] Wieweit das in der Praxis ein absichtliches Sich-Stellen vor den Behörden

Eine Entwicklungsgeschichte der montanistischen Martyrologie zu schreiben, sind wir nicht in der Lage. Wir gewinnen ein klareres Bild ihres Wesens erst zu einer Zeit, da die erste Glut der Bewegung bereits verraucht ist und das kirchliche Bedürfnis und die ethische Reflexion sich von neuem zum Worte melden, und auch hier im wesentlichen nur in der Brechung durch eine einzelne, überragende Persönlichkeit, Tertullian. Bei ihm zeigt sich aber im Vergleich seiner montanistischen und vormontanistischen Schriftstellerei[1], daß die Unterschiede zwischen der montanistischen und der katholischen Martyrologie, soweit sie vom Einfluß des Gnostizismus frei geblieben ist, keineswegs bedeutend sind. Man kann Tertullians martyrologische Gedankenwelt durchaus als Einheit behandeln. Neben ihm, dem Afrikaner, steht aber sein römischer Zeitgenosse Hippolyt, auch er trotz seines milderen Temperaments wie Tertullian ein sittlicher Rigorist, der schließlich ebenfalls mit der Großkirche zerfällt, ohne daß dies seinem Ansehen als Lehrer und Ketzerbestreiter auf die Dauer geschadet hätte. Die wesentliche Übereinstimmung der martyrologischen Grundgedanken, die bei diesen beiden abendländischen Antignostikern unabhängig voneinander zutage tritt, beweist, daß wir es hier mit einer vielleicht reaktionären, aber jedenfalls noch weit verbreiteten Betrachtungsweise zu tun haben[2]. Sie zeigt, in welcher Weise die urchristlichen Traditionen zu Be-

---

bedeutete, ist fraglich. Mart. Pol. 4 kann nicht für die Montanisten in Anspruch genommen werden, jedenfalls dann nicht, wenn man mit P. de Labriolle, La crise Montaniste (1913) 569—589, dem auch A. Faggiotto, L'eresia dei Frigi (1924) und A. Ehrhard, Die Kirche der Märtyrer (1932), beipflichten, der eusebianischen Chronologie (Beginn der montanistischen Bewegung 172/3) vor Epiphanios (156/7) den Vorzug gibt. Bei Tertullian ist nur noch das Recht zur Flucht zwischen den Katholiken und den Montanisten kontrovers: De cor. 1; De fuga. Die Versuche W. M. Calders, Philadelphia and Montanism, Bull. J. Rylands Libr. VII (1922/23) 309ff. und The Epigraphy of the Anatolian Heresies, Anatol. Studies 1923, S. 59ff., aus epigraphischen Indizien Schlüsse auf das provozierende Auftreten der Montanisten zu ziehen, sind treffend zurückgewiesen von W. Schepelern, Der Montanismus und die phrygischen Kulte (1929) 159—164. Vgl. aber Pass. Perp. etc. 4, 3.

[1] Ad martyras ist vormontanistisch, Scorpiace und De fuga sind montanistische Streitschriften; hierzu kommt noch De pud. 22. Gelegentliche Erwähnungen des Martyriums finden sich in den katechetisch-pädagogischen Schriften Tertullians fast überall. Über Tertullians Verhältnis zum Montanismus s. P. de Labriolle, La crise Montaniste (1913) 293—465; A. Ehrhard, Die Kirche der Märtyrer (1932) 247—255; H. v. Campenhausen, Urchristentum und Tradition bei Tertullian, Theol. Blätt. VIII (1929) 193—200; die beste Charakteristik Tertullians bietet K. Holl, Tertullian als Schriftsteller (1897), Ges. Aufs. III (1928) 1—12.

[2] Außerdem gehört die Passio Perpetuae et Felicitatis in den Bereich der vom Montanismus befruchteten oder ihm zustrebenden Gemeinden Afrikas. P. de La-

ginn des dritten Jahrhunderts in der katholischen Kirche noch fortlebten, und welche Kräfte es gewesen sind, die sie vor einem Abgleiten in das gnostische Denken auch auf diesem Gebiet geschützt haben.

Weder Tertullian noch Hippolyt beginnen ihre martyrologischen Darlegungen mit einem Idealbild des religiösen Menschen, sondern der souveräne Wille und das Gesetz des allmächtigen Gottes stehen im Mittelpunkt. Es geht um Gottes Ehre[1], darum, daß Gott verherrlicht werde[2]. Gott kann seine Sklaven dazu gebrauchen, so wie es ihm recht erscheint[3]. Der Märtyrer kann nichts tun, als sich seinem Schicksal, so furchtbar es sein mag, zu unterwerfen und es mit dem „Deo gratias" des Hiob entgegenzunehmen[4], zufrieden in dem Bewußtsein, daß auch das Böse aus Gottes Hand kommt[5]. Vor allem Tertullian freut sich an der Schroffheit dieses Gedankens, der sich nicht biegen läßt, sondern bricht. „Es genügt, Gott zu nennen, und ich muß glauben, daß das gut ist," was er schickt[6]. „Es ist der Herr; er ist allmächtig. Alles ist sein Eigentum, und wo ich bin, bleibe ich in seiner Hand. Mag er tun, was er will — ich weiche nicht zurück. Will er, daß ich zugrunde gehe, so soll er mich zugrunde richten; ich will mich dadurch für ihn erretten. Ich ziehe es vor, die Gottesfeindschaft zu entfesseln, indem ich nach seinem Willen zugrunde gehe, als seinen Zorn zu reizen, indem ich nach meinem Willen davonkomme[7]." Die Spannung zwischen Gott und Mensch, die für den Gnostiker überwunden schien, beherrscht die Situation und gibt der Bekenntnisforderung ihre Schärfe und ihre Wucht.

briolle, La crise Montaniste (1913) 339—353, hat Tertullian als ihren Verfasser in Anspruch genommen. Die Frage ist seitdem verschieden beantwortet worden. Ich halte es für gesichert, daß Tertullian die Akten jedenfalls redigiert, insbesondere das schon leicht polemisch gehaltene montanistische Vorwort und das Schlußwort verfaßt hat. Die eingelegten Aufzeichnungen der Märtyrer selbst scheinen einen anderen Stil zu haben; vgl. W. H. Shewring, Prose Rhytm in the Passio S. Perpetuae, Journ. of Theol. Stud. XXX (1929) 56f. Die Frage ihrer „Echtheit" kann hier beiseite bleiben.

[1] Tert. De fuga 1. [2] Hipp. In Dan. II 18,3; 38,3. 5; III 26,3.

[3] Hipp. In Dan. II 36,7.

[4] Tert. De pat. 14; Apol. 1,12. Die Wendung ist in den afrikanischen Martyrien eine feststehende Formel: Pass. Scil. 17; Cypr. 4,3 (vgl. Aug. Sermo 309,4. 6); Mariani et Jac. 6,15; Maximil. 3,2; Felicis 6,1 (deus, gratias tibi). Über ihre spätere Verwendung und Bedeutung s. P. Monceaux, Hist. littér. de l'Afrique chrétienne IV (1912) 439ff. Die Einfügung eines Dankgebets des verurteilten Märtyrers ist auch außerhalb Afrikas üblich und findet sich in besonders feierlicher Form schon Mart. Pol. 14.

[5] Klemens von Alexandrien hatte diesen Gedanken bezeichnenderweise als unfromm abgelehnt, Strom. IV 86,3: die Frevel an den Christen geschehen nur *μὴ κωλύοντος τοῦ θεοῦ*. [6] Scorp. 5; vgl. 2. [7] De fuga 10; vgl. 4. 9. 13.

Der Märtyrer steht unter dem Kommando Gottes[1], der der eigentlich Handelnde im Martyrium ist, indem er die Spreu vom Weizen sondert, demütigt oder erhöht, läutert oder verwirft, so wie es ihm gefällt[2]. Ohne den Beistand seines Geistes müßte der Märtyrer im Kampf mit dem Satan verzweifeln und wäre nicht einmal bis in den Kerker gelangt[3]. Es ist nötig, daß wir diese unsere Schwachheit kennen, damit wir uns um so mehr an den Geist halten, der uns verheißen ist. Christus „selbst bekannte, daß die Seele bis zum Tode betrübt und das Fleisch schwach sei[4], um dir mit der Betrübnis der Seele und mit der Kraftlosigkeit des Fleisches, jedem in seiner Besonderheit, zu zeigen, einmal, daß auch in ihm beide Substanzen vorhanden waren, damit du nicht (wie es einige Leute jetzt aufgebracht haben) eine andere Leiblichkeit oder Seelensubstanz Christi behauptest, und sodann, daß du beider Art erkennen und wissen mußt, daß sie, für sich genommen, gar nichts vermögen ohne den Geist"[5]. Wer aber den Geist empfangen hat, will weder von Flucht noch von Lösegeld etwas wissen. Er hat den Helfer bei sich, der für ihn einsteht, mit Worten während des Verhörs und im Martyrium durch seine Kraft[6]. Eine Wahl gibt es hier nicht. Wer auf Christus getauft ist, hat nur die eine Aufgabe, treu zu sein und nicht zu weichen[7]. „Mir ist befohlen, Gott zu fürchten, damit er mich nicht verläßt, und aus ganzem Vermögen ihn zu lieben, damit ich für ihn zu sterben vermag[8]." Die alte Forderung der Gottesfurcht tritt so wieder in ihr Recht[9]; aber die Liebe, die die Furcht, d. h. für Tertullian die Furcht vor der Verfolgung und dem Tode, austreibt[10], steht ihr zur Seite und macht das Herz zum Martyrium bereit[11]. Beide, Furcht wie Liebe, haben sich aber entscheidend als Gehorsam zu bewähren, der das tut, was Gott ihm befohlen hat[12].

Der Abstand von Klemens und seiner heroisierenden Martyrologie ist überall deutlich. Besonders Tertullian arbeitet am christlichen Martyrium bewußt gerade die Seiten heraus, die es von allem andern Heldentum unterscheiden. Sein Märtyrer ist an und für sich nicht frei von Todesfurcht und nicht erhaben über den Schmerz. Was ihn aufrecht hält, ist

[1] Die militärischen Bilder passen bei Tertullian vortrefflich in seine Gesamtanschauung des Christentums und besonders des Martyriums hinein; vgl. Ad. Harnack, Militia Christi (1905) 32—40, und die Zusammenstellung der Texte ebd. S. 104 bis 110. [2] De fug. 1 f. [3] Ad mart. 1; Pass. Perp. etc. 1, 4.

[4] Mt. 26, 38. 41 par. [5] De fuga 8; vgl. Hipp. In Dan. II 21, 2.

[6] De fuga 14; vgl. Hipp. In Dan. II 21, 1. [7] De fuga 10.

[8] Scorp. 4; vgl. 6. [9] De fuga 1. 7. [10] 1. Joh. 4, 18.

[11] De fuga 9. 14; Scorp. 12; die gleiche Auslegung hat Phileas von Thmuis bei Eus. H. E. VIII 10, 3. [12] Scorp. 1. 4.

nur die Tatsache des göttlichen Befehls und das Vertrauen auf Gottes Allmacht[1]. Er folgt darin seinem Meister nach, der in Gethsemane gleichfalls zitterte und zagte und bis zuletzt im vollen Sinne leidensfähig blieb und litt. Es ist daher mehr als eine nebensächliche polemische Floskel, wenn Tertullian gerade in diesem Zusammenhang sich gegen die gnostische Christologie absetzt und die volle Menschheit Jesu unterstreicht. Wie schon früher Ignatios[2] fühlt auch Tertullian sehr lebhaft, daß eine Theologie, die das Leiden Christi nicht ernst nimmt und mehr oder weniger in einen Schein auflöst, auch den Leiden des Christen nicht wirklich gewachsen ist. Sie schmeichelt dem Märtyrer mit einem Idealbild übermenschlicher Kraft, dem seine wirkliche Gemütsverfassung nachher gar nicht entspricht. Demgegenüber gilt es, sich von Anfang an keine Illusionen zu machen, damit man die Hilfe im Martyrium dort sucht, wo sie zu finden ist[3], und die Gethsemane dann nicht bloß in ihrem ersten, sondern auch in ihrem zweiten Teil ihm nachzusprechen lernt: „Nicht mein, sondern dein Wille geschehe[4]."

Es sind wirklich urchristliche Töne, die hier angeschlagen werden. Will man sich deutlich machen, was Tertullian trotzdem vom Urchristentum trennt, so genügt es nicht, das bisher Gesagte durch anders gerichtete Gedanken zu ergänzen, die sich bei ihm auch finden. Wir müssen die Schwäche seiner martyrologischen Konzeption vielmehr an dem Punkt aufdecken, der für die urchristliche Märtyreridee entscheidend war, um von hier aus das Nebeneinander der verschiedenen Betrachtungsweisen erst wirklich verständlich zu machen. Auch Tertullian fehlt eine eindeutige Erfassung des Martyriums als lebendigen Zeugnisses im Kampf mit der gegen Christus stehenden, feindlichen Welt. Tertullian liegt nicht an einer direkten Beziehung des Martyriums auf Christus, und der Begriff des Zeugen bleibt in seinen Schriften darum völlig ungenutzt liegen[5]. Das, worum es geht, ist die Erfüllung des göttlichen Gebotes, wie es Gott im alten und neuen Gesetz gegeben hat[6], wodurch vor allem das von den Heiden verlangte

---

[1] De fuga 3. 10; ebenso Hipp. In Dan. II 24; 36. [2] S. oben S. 74, Anm. 5.

[3] Ad mart. 4; vgl. Hipp. In Dan. III 24,9. [4] Scorp. 8.

[5] Das Neue Testament gibt ihm außerdem den Begriff des Bekenntnisses an die Hand, und Scorp. 9 heißt es vom Märtyrer: si in Christo est, in Christo utique confitetur, cum se Christianum confitetur. hoc enim non potest, nisi sit in Christo. Aber Tertullian stellt diese Betrachtungen nicht deshalb an, weil ihm an einer Beziehung auf das Bekenntnis Jesu grundsätzlich gelegen wäre. Er möchte nur gewisse Gegner widerlegen, die durch eine haarspaltende Auslegung der neutestamentlichen Worte sich ihrer Bekenntnispflicht zu entziehen suchen.

[6] Für die Bewertung des Neuen Testaments als „noua lex" vgl. etwa Exhort. cast. 6f.; Scorp. 2. 9; De pud. 7; De mon. 8f.

Götzenopfer verboten ist[1]. Das Bekenntnis Christi ist nur ein Teil einer umfassenden, von Gott auferlegten Verpflichtung, der man sich beugen muß. Der Gedanke an die heidnische Umwelt und an die Verfolger, deren Gewinnung Klemens besonders am Herzen lag[2], bleibt bei dieser Betrachtung der Dinge ganz beiseite. Er gehört zum Begriff des Martyriums jedenfalls nicht notwendig mit hinzu; denn nur apologetisch, d. h. in seinen für heidnische Leser berechneten Schriften, liebt es Tertullian auch die werbende Kraft des Märtyrerblutes mit rhetorischem Pathos hervorzuheben[3].

Die erste, unvermeidliche Folge der gesetzlichen Betrachtung ist, daß die Bestimmung des „status confessionis", der konkreten Situation, in der das Bekenntnis aktuell gefordert ist, Tertullian nicht anders als früher den verfolgten Rabbinen[4] die größten Schwierigkeiten macht. Bekennen und Verleugnen sind geschichtliche Entscheidungen, deren Form jeweils aus der besonderen Lage und Umgebung bestimmt werden muß, in der der Bekennende steht, und die ihren Inhalt dementsprechend ändern können. Das Opferfleisch, dessen Genuß Paulus freigab[5], hatte nichts mit dem Fleisch zu tun, das heidnische Soldaten in der Verfolgungszeit den Christen in den Mund steckten, um deren Teilnahme am Opfer zu dokumentieren[6]. Nur im Blick auf den bestimmten, polemischen Sinn, den ein Wort oder eine redende Handlung im Kampf mit den religiösen Gegnern gewinnt, läßt es sich überhaupt sagen, was im christlichen Sinn jeweils ein Bekenntnis oder Verleugnung sei, und die Grenze wird notwendigerweise unsicher, wenn diese ursprüngliche Beziehung zur Umwelt verloren geht. Klemens von Alexandrien hatte das in seiner Weise gefühlt, wenn er betonte, daß das richtige Verhalten des Märtyrers von den jeweiligen Umständen des Martyriums abhängig sei[7]. Nur stellte er den missionarischen Gesichtspunkt dabei einseitig voran und legte mit der geforderten Entscheidung über den möglichen Erfolg oder Mißerfolg des Zeugnisses dem Märtyrer eine letzten Endes nicht mehr tragbare Verantwortung auf. Tertullian betont nun umgekehrt, daß das Martyrium keine Sache sei, die der Mensch nach seinem Ermessen auswählen könne, sondern für die er durch Gott, der den Geist senden muß, vielmehr auserwählt wird[8].

[1] Scorp. 4. Christus bleibt hier völlig beiseite. [2] S. unten S. 150f.
[3] Apol. 50; Ad Scap. 5; vgl. unten S. 148f. [4] S. oben S. 4f.
[5] 1. Kor. 8, 8.
[6] Can. Ancyr. (314) 3; vgl. Petrus Alex. Can. 14 (Routh, Reliqu. sacrae IV² S. 44) und oben S. 114 Anm. 5.
[7] Strom. IV 75, 2; ebenso Herakleon, ebd. 71, 4.
[8] Vgl. namentlich den ersten Teil von De fuga, Kap. 1—4; ferner Scorp. 5. 8.

Aber wie erkennt man diese Berufung? Tertullian will dem Märtyrer auch hier die letzte Verantwortung abnehmen, weil er dessen Mut in keiner Weise vertraut, und sucht nach einer letzten, jeder Subjektivität enthobenen Sicherung, indem er die Entscheidung darüber an feste Normen zu binden sucht. Das Gesetzbuch der Christen, die Bibel soll sie ihm liefern. Wir brauchen seine verzweifelten Versuche, die später auch noch durch Berufung auf montanistische Prophetenworte ergänzt werden, hier nicht im Einzelnen vorzuführen. Sie führen bei allem aufgewandten Scharfsinn doch nirgends wirklich zum Ziel. Wenn Tertullian die Flucht in der Verfolgung kategorisch verbieten möchte, so kann er sich auf das Beispiel des Paulus berufen, der nach Jerusalem zog, um dort zu sterben[1]. Aber das Gebot Jesu an seine Jünger[2] steht dazu in genauem Widerspruch und muß zuvor künstlich ausgeschaltet werden[3]. Auch der Loskauf gefangener Christen scheint Tertullian unerträglich; aber hier verstummt das biblische Orakel vollständig, und für einen Schriftbeweis muß das rhetorische Argument eintreten, eine solche schnöde Lösung mit Geld sei eine Verhöhnung Christi, der uns mit seinem Blute erlöst hat[4]. In Wirklichkeit entspringen solche biblizistischen Scheinbeweise nicht der Bibel, sondern einem geheimen Rigorismus, der Tertullians Auslegung in eine bestimmte Richtung drängt und stachelt, bis zu immer radikaleren Konsequenzen, die ihn schließlich nach allen Seiten hin zum Bruche führen.

Der Rückzug auf das Gesetz nimmt dem Märtyrer aber noch mehr als die innere Sicherheit und Freiheit seiner Entscheidung. Indem der Märtyrer mit der nackten Forderung des Gehorsams wieder ganz auf sich selbst zurückgeworfen wird, hört das Martyrium überhaupt auf, ein im tiefsten Grunde seliges Ereignis zu sein. Abgesperrt von dem lebendigen Heilssinn des Zeugnisses wird es erneut, wie schon im Judentum[5], zu einem reinen Unglück, das man hinnehmen muß, bzw. zu einer gottgesandten Prüfung, Anfechtung und Läuterung. Auch der heilige Geist bedeutet in diesem Zusammenhang nicht die letzte, wunderbare Überwindung aller Zwiespältigkeit und Not, die den Menschen im Bekenntnis zu Christus über seine isolierte, private Existenz hinausführt und mit seinem Herrn verbindet. Er ist selbst nur ein Bundesgenosse des Märtyrers in dessen Kampf, an seine menschliche Bemühung und Bewährung und nicht etwa an den Namen Christi gebunden, der im Martyrium ja überhaupt ent-

Als einen κλῆρος, der durch göttliche κλῆσις gewonnen wird, bezeichnet das Martyrium Hipp. In Dan. II 30,1; III 26,2. [1] Act. 21,13. [2] Mt. 10,23.

[3] De fuga 6; vgl. Scorp. 15. Auch Hippolyt wünscht kein vorsichtiges Ausweichen vor der Gefahr: In Dan. III 23,1. [4] De fuga 12. [5] S. oben S. 4.

wehrt werden kann[1]. Gewiß kann das Verhältnis zwischen Gottes Geist und menschlicher Treue auch im Sinn des Neuen Testaments nur dialektisch entwickelt werden, aber hier handelt es sich nicht darum, sondern einfach um eine Koordination, die damit praktisch dem Menschen das letzte Wort gibt. Christus und der Geist sind für Tertullian nicht das unbedingte Ende aller menschlichen Möglichkeiten. Vielmehr geht Tertullian, paulinisch gesprochen, noch durchaus den Weg des „Gesetzes", indem er im Gehorsam gegen die Gebote und im Vertrauen auf Gottes Allmacht und wunderbaren Beistand sich zuletzt doch selbst zu bewähren und zu erretten hofft. Dadurch wird aber wie bei jeder gesetzlichen Lösung des sittlichen Problems alsbald inmitten seiner theozentrisch angesetzten Martyrologie nun doch wieder ein Spielraum frei für eine ganz anders gerichtete, anthropozentrische Betrachtung des Geschehens.

Nicht als ob Tertullian eine Abschwächung seiner strikten Gehorsamsforderung an und für sich wünschte. Eigentlich sollte in der Tat die Majestät des göttlichen Willens durch sich selbst eindrücklich genug sein, um den Menschen zur Erfüllung jeder, auch der schwersten Forderung bereit zu machen. Es ist bezeichnend, daß Tertullian nur widerstrebend, unter betonter Wahrung eines geistigen Abstandes auf den künftigen Lohn des Martyriums überhaupt zu sprechen kommt, den Jesus den Seinen doch so unbesorgt vor Augen gestellt hatte. „Das Glück des Martyriums darf nicht eher gekannt werden, als bis zunächst einmal die Pflicht feststeht, und sein Gewinn nicht eher als seine Notwendigkeit[2]." Aber schließlich sind es doch nicht bloß die biblischen Texte, die Tertullian zwingen weiterzugehen. Tertullian ist selbst viel zu sehr ein Mann der Praxis und der ernsthaften kirchlichen Verantwortung, um nicht zu wissen, daß das Gesetz, bloß für sich genommen, wohl die Erkenntnis, aber nicht die Kraft zum Tun des Guten schenkt, auf die es doch ankommt. Er weiß, daß eine Gemeinde niemals aus lauter Helden besteht, und daß man noch stärkerer Mittel bedarf, um sie als Ganzes zum Durchhalten zu bewegen. Dazu genügt auch nicht die Drohung mit der Strafe des Abfalls; das Martyrium muß selbst für den Menschen als Gewinn erkannt werden, und es ist so recht eine Aufgabe für die tertullianische Rhetorik, die sich immer am scheinbar Paradoxen am blendendsten entfaltet, diesen Gedanken zunächst unter rein innerweltlichen Gesichtspunkten einleuchtend zu entwickeln. Entscheidend bleibt dann aber natürlich der Ausblick auf das Jenseits. Von da aus beurteilt, gibt es für den Menschen gar keine bessere Möglichkeit, gar kein glänzen-

[1] S. oben S. 121 Anm. 1. [2] Scorp. 2; vgl. De poen. 7.

deres Geschäft als den Märtyrertod[1]. Der Ausdruck negotiatio, „Geschäft", ist absichtlich zugespitzt, aber er ist gleichwohl wörtlich gemeint. Der Lohngedanke war durch das Gehorsamsmotiv nicht aufgehoben; er wurde nur einen Augenblick lang dadurch zurückgehalten und erscheint jetzt in der unverkürzten und unmißverständlichen Bedeutung eines das Handeln bestimmenden sittlichen und religiösen Motivs.

Die kleine Mahnschrift an die gefangenen Märtyrer, die Tertullian noch in seiner katholischen Zeit verfaßt hat, ist für seine Art zu argumentieren besonders kennzeichnend; aber auch die späteren Schriften widersprechen ihr durchaus nicht. Die Märtyrer sind im Kerker, gewiß; aber der eigentliche Kerker, in dem wir leben müssen, ist doch die Welt, und deren Bande fangen im Gefängnis gerade an sich zu lockern. „Es ist finster, aber ihr seid licht; es fesselt mit Ketten, aber ihr seid schon zu Gott befreit ..... Ein Richter erwartet euch, aber ihr seid es, die über die Richter selbst zu Gericht sitzen werden[2]." Die Gefangenschaft schenkt den Märtyrern, was Christus und den alten Propheten die Wüste gewähren mußte: Abgeschiedenheit und Ruhe von der Welt, die uns sonst täglich mit ihren Greueln verfolgt und beleidigt und keinen Frieden gönnt. Und sorgt die Kirche nicht auch für das leibliche Wohl ihrer Bekenner freudig und im Überfluß[3]? Aber selbst zugegeben, die Gefangenschaft sei drückend, so bringt sie doch jedenfalls einen sittlichen Gewinn. Sie bewirkt eine sehr willkommene Stählung und Übung für den bevorstehenden Kampf[4]. Unsere Gerechtigkeit bewährt sich ja nur, wenn sie angegriffen wird, unsere Kraft wird nur in der Schwachheit mächtig[5]. „Was du für verkehrt ansiehst, ist vernünftig; was du für Grausamkeit hältst, ist Güte. Gott macht dich durch die zeitlichen Mittel für die Ewigkeit gesund. Also preis deinen Gott um dieses Gewinnes willen[6]!" So tritt neben die Hoffnung die Berechnung, und der Abgrund, der zwischen Zeit und Ewigkeit gähnt, und den bei Paulus, auf den sich auch Tertullian in seiner Martyrologie beruft, nur der Glaube an Christus überbrückte, scheint sich jetzt zu schließen — damit der Sprung über ihn weg um so eher gewagt wird. Was liegt überhaupt am Sterben? Wie mancher hat den Tod aus freien Stücken bei weit geringerem Anlaß, vielleicht aus bloßer Eitelkeit, schon auf sich genommen[7]! Wie leicht hätte auch ein anderer Zufall unserem Leben plötzlich ein Ende setzen können[8]! Nicht bloß der Reiz des Lebens, auch

---

[1] Ad mart. 2. [2] Ad mart. 2; vgl. 1. [3] Ad mart. 2.
[4] Ad mart. 3. Apologetisch gewandt, begegnet der gleiche Gedanke Apol. 2, 19; 50, 2; Ad Scap. 1; vgl. Minucius Felix, Octav. 36, 8 f. [5] De fug. 2.
[6] Scorp. 5; vgl. Apol. 50. [7] Ad mart. 4 f. [8] Ad mart. 6.

die Last des Sterbens scheint sich bei dieser Betrachtung fast in ein Nichts aufzulösen.

Um so höher steigt aber der Wert der Leistung, die der Märtyrer mit seinem Sterben zuwege bringt, und zwar wird der Lohn folgerichtigerweise wieder, wie schon bei Hermas, nach der Größe des Opfers gestaffelt. Gott hat nicht umsonst den höchsten Lohn in Aussicht gestellt[1]. „Wozu gibt es" aber „beim Vater viele Wohnungen[2], wenn nicht um der Unterschiedlichkeit der Verdienste willen? Wodurch wird ein Stern von anderen in seiner Herrlichkeit verschieden sein[3], wenn nicht durch die Verschiedenheit seines Strahlens? Wenn es demnach passend erschien, einen Glauben durch besondere Erhöhung und besonderen Glanz auszuzeichnen, so muß ein derartiger Gewinn doch auch in einer Weise erworben sein, die viel gekostet hat, Qualen, Foltern und Tod"[4]. Das Höchste, was Gott im Martyrium schenkt, ist die bedingungslose Vergebung der Sünden, die es als Bluttaufe auch dann noch vermitteln kann, wenn die sonst unwiederholbare erste Taufgnade bereits verscherzt ist[5]. Darum hat der durch das Blut gereinigte Märtyrer das hohe Vorrecht, sofort ins Paradies einzutreten, statt in der Unterwelt noch den jüngsten Tag erwarten zu müssen[6]. Aber „nur wenn du für Gott fällst, wie der Paraklet mahnt, nicht in weichlichen Fiebern und im Bette, sondern im Martyrium, nur wenn du dein Kreuz trägst und dem Herrn nachfolgst, wie er selbst befohlen hat, dann ist dein Blut ein passender Schlüssel zum Paradiese"[7]. Die Vorstellung, die hier zum Ausdruck kommt, scheint montanistisch zu sein, wenigstens in der besonderen, nur hier begegnenden Zuspitzung, daß ein ähnliches Recht für die übrigen Christen nicht in Betracht kommen soll[8].

---

[1] De fuga 1. [2] Joh. 14,2. [3] 1. Kor. 15,41.

[4] Scorp. 6; vgl. Pass. Perp. 19,1.

[5] De bapt. 16; Apol. 50; Scorp. 5f.; De pud. 22; vgl. F. J. Dölger, Tertullian über die Bluttaufe, Antike und Christentum II (1930) 123—141; allgemein: W. Hellmanns, Die Wertschätzung des Martyriums als eines Rechtfertigungsmittels in der alten Kirche, Diss. (1912).

[6] De resurr. 43. Die volle Seligkeit wird freilich auch den Märtyrern erst am Ende der Zeiten zuteil: Scorp. 12; De resurr. 17; vgl. Apk. 6,10f.: F. Kattenbusch, Das apostolische Symbol II (1900) 903. [7] De anima 55.

[8] Den Ausgangspunkt bildet die Offenbarung des Johannes, die die Märtyrer im Himmel weilen läßt, noch ehe die allgemeine Auferstehung der Toten beginnt: Apk. 6,9; 20,4. Der Gedanke dient hier dazu, die unbedingte Vollendung des Märtyrers zu betonen, der mit dem Zeugentod ans Ziel gelangt ist (s. oben S. 45f.), so daß er das letzte Gericht und den „zweiten Tod" nicht mehr zu fürchten braucht: Apk. 20,6. Er geht genetisch auf ältere, jüdische Vorstellungen zurück von einer besonderen Auferstehung der Gerechten; vgl. Bousset-Greßmann, Die Religion des Judentums

Es ist selbstverständlich, daß ein Märtyrer, den Gott in dieser Weise auszeichnet und belohnt, auch in der Gemeinde Verehrung und Bewun-

---

im späthellenistischen Zeitalter, HzNT. 21 (1926^{3}) 272f.; W. Bousset, Die Offenbarung Johannis, Meyers Kommentar zum NT. 16^{6} (1906) 269—274; E. Lohmeyer, Die Offenbarung des Johannes, HzNT. 16 (1926) 61. Der Nachweis, daß die gleiche Anschauung auch bei Paulus vorausgesetzt sei, scheint mir dagegen nicht geglückt, gegen A. Schweitzer, Die Mystik des Apostels Paulus (1930) 136—138; E. Lohmeyer, Der Brief an die Philipper, an die Kolosser und an Philemon, Meyers Kommentar zum NT. 9^{8} (1930), besonders S. 141. Die alte Annahme einer gewissen Inkonsequenz im paulinischen Denken, das im allgemeinen mit einer späteren, gleichzeitigen Auferstehung aller, Phil. 1,23 aber mit einer sofortigen Vereinigung mit Christus rechnet, scheint mir nach wie vor wahrscheinlicher; vgl. auch H. Schmidt, Die Auferstehungshoffnung im N. T., Diss. Heidelberg (1928) 27. Jedenfalls ist die herrschende Auffassung, der Glauben an die sofortige Auferstehung der Märtyrer im Gegensatz zu allen übrigen Christen sei in der älteren Kirche allgemein gewesen, keinesfalls zutreffend. Dieser Unterschied wird nur von Tertullian ausdrücklich hervorgehoben. Er kehrt sich damit polemisch gegen den mit dem Zurücktreten der unmittelbaren Enderwartung rasch vordringenden Glauben an eine sofort nach dem Tode erfolgende Aufnahme aller Gläubigen in das Paradies. In ihr treffen sich die volkstümlichen Jenseitsvorstellungen der Gemeinden mit dem verhaßten Spiritualismus der Gnosis, um die konkrete Eschatologie des Urchristentums abzubauen; vgl. De an. 55. 58; Adv. Marc. IV 34. In derselben Front stehen schon Justin, Dial. 80,4, und Irenäus, haer. V 31,1; vgl. C. Schmidt, Gespräche Jesu mit seinen Jüngern nach der Auferstehung, TU. XLIII (1919) 519ff. Aus den vermeintlichen Belegen für eine Tertullians Standpunkt entsprechende Anschauung, die H. Achelis, Das Christentum in den ersten drei Jahrhunderten II (1912^{1}) 439f., gesammelt hat, ist indessen kaum etwas zu gewinnen. Höchstens könnte Mart. Pion. 21,4 hierhergehören: *διὰ τοῦτο σπεύδω, ἵνα θᾶττον ἐγερθῶ, δηλῶν τὴν ἐκ νεκρῶν ἀνάστασιν*. Wahrscheinlich bezeichnet aber das *θᾶττον* auch hier nicht den Gegensatz zur späteren Auferstehung der Nicht-Märtyrer; Pionios will lediglich sagen: je eher er stürbe, um so eher wäre ihm die sofortige Auferstehung gewiß. Das ist ein Gedanke, der auch sonst immer wieder begegnet und namentlich von Cyprian gerne betont wird. Der Märtyrer braucht die gebrochenen Augen gleichsam nur wieder aufzuschlagen und findet sich im Himmel: Cypr. Ad Fort. 13; vgl. ebd. praef. 4; ep. 10,4; 31,2f.; 76,7; auch Dionys. Alex. bei Eus. H. E. VII 22,4. Dort wird er aber nicht bloß Patriarchen, Apostel und Propheten mit den Märtyrern begrüßen, sondern überhaupt cum iustis et dei amicis in regno caelorum datae immortalitatis uoluptate selig sein: ep. 58,10; vgl. De mortal. 3, Hartel 1,299: expuncta hac morte ad immortalitatem uenimus. Dem widerspricht natürlich nicht die Annahme eines „Fegefeuers", das wohl den christlichen Büßern, aber nicht mehr den Märtyrern bevorsteht: ep. 55,20. Man könnte hier einwenden, daß Cyprian eine spätere Stufe bezeichnet, aber mehr sagen auch die älteren Belege nicht, die man anführen kann: sie betonen die sofortige Erlösung und Herrlichkeit begreiflicherweise für den Märtyrer besonders feierlich, setzen dieses Glück aber niemals ausdrücklich gegen eine Wartezeit der übrigen Christen ab; vgl. Mart. Pol. 14,1; Justin Apol. II 2; die Lyoner bei Eus. H. E. V 2,7; Pass. Scil. 15; Perp. etc. 11,2; Act. Fruct. 3,5. Auch Hippolyt In Dan. II 37,3; Origenes Exhort. mart. 28. 34; Dionys. Alex. bei Eus. H. E. VI 42,5

derung findet. Der Heiligenkult, dessen Anfänge im Polykarp-Martyrium sichtbar wurden[1], hat sich zu Tertullians Zeit weiter entwickelt. Man besucht die Märtyrer voll Andacht in ihren Gefängnissen[2], man küßt ihre Ketten[3] und erbittet durch sie die Vergebung des Himmels[4]. Man verliest die Berichte ihres Sterbens beim Gottesdienst[5] und vertraut der wunderbaren Kraft ihres Blutes[6]. Niemand kommt ihnen gleich[7]. Es ist sehr bezeichnend, wie sich Tertullian mit diesen Anschauungen auseinandersetzt. Er nimmt sie wohl hin, aber er setzt sich gleichzeitig mit allem

betonen nur allgemein den hohen Rang der Märtyrer, die nach Joh. 5,24 nicht mehr ins Gericht kommen, sondern mit Christus vielmehr zu Gericht sitzen werden, wie Apk. 20,4 verheißt (vgl. auch Tertull. Ad mart. 2), sagen aber über besondere Auferstehungsvorrechte, die nur ihnen zukämen, gar nichts aus. Ebenso ist aus dem Ausdruck „praemittere" bei Iren. haer. III 16,4; IV 33,9 natürlich nicht das Geringste zu folgern; gegen W. Hellmanns, Die Wertschätzung des Martyriums, Diss. (1912) 42f. Aber auch Tertullian kennt seine spätere Auffassung in den vormontanistischen Schriften allem Anschein nach noch nicht. Ad mart. 1, Ml. I 620 heißt es nur: ita uos inde (sc. spiritus sanctus) perducat ad dominum; ähnlich De pat. 13. Später beruft er sich aber zu ihrer Begründung neben der Offenbarung des Johannes ausdrücklich auf die Aussprüche des montanistischen „Geistes". Daß es sich hier um eine vom Montanismus übernommene Sonderlehre handelt, ist um so wahrscheinlicher, als zwischen dessen Anfängen und der Offenbarung auch sonst mannigfache Berührungen bestehen, die auch die Martyrologie betreffen; vgl. W. Schepelern, Der Montanismus und die phrygischen Kulte (1929) 161. Allerdings bleibt es fraglich, wann sich diese Lehre im Montanismus gebildet hat. Die von Tertullian zu ihrem Beweis gebotenen Texte sind in Wirklichkeit gar nicht ausreichend. De fuga 9 Oehler I 478, lautet das Zitat: qui enim non publicatur in hominibus, publicatur in domino. H. Achelis, a.a.O. S. 439, übersetzt: „Wer auf Erden kein Martyrium erleidet, untersteht dem göttlichen Weltgericht." Der Ausdruck „publicari" an dieser Stelle hat aber, wie mich H. Niedermeyer freundlich belehrt, vielmehr den bestimmten Sinn einer Verurteilung zum Staatssklaven; vgl. Digest. 48,5,28,11; 14. Der Ausspruch besagt also nur soviel, daß jeder, der nicht von irdischen Gewalten verurteilt wird, dereinst eine entsprechende Verurteilung durch Christus erfahren wird. Die montanistisch gefärbte (oben S. 117 Anm. 2) Passio Perpetuae et Felicitatis sagt ebenfalls nicht das aus, was Tertullian aus ihr herausholen will. Er behauptet, Perpetua habe bei ihrem Traumgesicht vor der Hinrichtung im Himmel „nur Märtyrer" erblickt; aber das entscheidende Wort „solos" hat Tertullian selbst in unseren Text 13,3 eingefügt, so daß dessen ursprünglicher Sinn zum mindesten fraglich bleibt; vgl. C. Schmidt, Gespräche Jesu mit seinen Jüngern nach der Auferstehung (1919) 517f.

[1] S. oben S. 79ff.

[2] Ad mart. 1.

[3] Ad ux. II 4.

[4] Ad mart. 1; vgl. Pass. Perp. 13.

[5] Pass. Perp. 1. 21.

[6] Pass. Perp. 21,3; es handelt sich bei dem in Märtyrerblut getauchten Ring in Wirklichkeit um mehr als ein bloßes „pignus" oder eine „memoria", wie der Verfasser (oben S. 117 Anm. 2) will; vgl. F. J. Dölger, Gladiatorenblut und Märtyrerblut, Vortr. der Bibl. Warburg, 1923/24, S. 196—214.

[7] Ad mart. 1; Pass. Perp. 16,1; vgl. Hippol. In Dan. II 30,1.

Ernst dafür ein, daß ihre Auswirkung in gewissen, notwendigen Schranken gehalten wird. Die Märtyrer sollen ja nicht vergessen, daß sie für das erste noch die Bedrohten und nicht die Vollendeten sind, daß sie des stärkenden Zuspruchs mehr bedürfen als der Bewunderung, und daß sie immer noch in des Teufels Hause sind[1]. Ein Mensch ist solange Sünder, wie er lebt, und der Märtyrer soll darum froh sein, wenn er selbst gerettet wird, und sich keine weiter-gehenden Vorrechte zuschreiben. Das übliche Recht der Märtyrer, die christlichen Büßer in die Gemeinschaft der Kirche zurückzuführen, ist Tertullian schon als Rigoristen je länger um so mehr ein Stein des Anstoßes, und als Montanist verwirft er es ganz[2]. Tertullian will keine christlichen Heroen, sondern die Herrschaft von Gottes Gesetz. Aber er ist mit seinem Protest dagegen schon zu Lebzeiten nicht mehr durchgedrungen, und die Folgezeit ist dann schnell weiter fortgeschritten.

Sowohl Klemens von Alexandrien wie Tertullian wandten sich gegen das vulgäre Märtyrerideal ihrer Zeit, weil es den höheren, sittlichen Ansprüchen, die sie stellten, nicht genügen konnte. Aber Klemens stieß sich vor allem an der Äußerlichkeit des vorherrschenden Motivs, das er durch ein Idealbild des wahren Märtyrers zu überwinden suchte, das als solches anspornend und läuternd wirken sollte. Tertullian kehrt sich gegen die laxe Selbstzufriedenheit des Durchschnittschristen weniger deshalb, weil sie das Martyrium verfälscht, als weil sie ihm überhaupt ausweichen will, und setzt alles daran, seine Erfüllung zu erzwingen. Klemens wirbt, indem er feiert und bewundert, Tertullian, indem er befiehlt und verspricht. Die kultisch heroisierende und die pädagogisch moralisierende Betrachtung werden jetzt wie auf anderen Gebieten, so auch in der Martyrologie zur Einbruchsstelle, durch die sich das hellenistische bzw. judaistische Denken bald vollends durchsetzt. Beide Richtungen traten schon früher, z. B. im Polykarp-Martyrium und im Hermas-Buche, deutlich genug zutage, schienen sich aber zunächst auszuschließen und zu bekämpfen. Aber in Wirklichkeit erweist sich der Gegensatz auf die Dauer als gar nicht so groß. Das Märtyrerideal des reiferen Katholizismus kommt eben dadurch zustande, daß beides zusammen genommen wird, und daß sich die tieferen gnostischen und montanistischen Antriebe sozusagen gegenseitig lahm legen. Die kultische Verehrung der Märtyrer und die verstärkte Betonung des Lohngedankens werden zur Erbauung und Erziehung der Gemeinden

[1] Ad mart. 1.

[2] De pud. 22. Über Tertullians Stellung in der Bußfrage, die hier nicht zu behandeln ist, vgl. im übrigen H. Koch, Kallist und Tertullian (1920); ferner E. Altendorf, Einheit und Heiligkeit der Kirche, Arb. zur KG. XX (1932) 27—38.

nebeneinander gepflegt, ja verstärken sich gegebenenfalls sogar gegenseitig. Darüber verliert das Märtyrerideal allerdings seine klaren und eindeutigen Umrisse; es wird vielschichtiger und verworrener. Forderungen und Gesichtspunkte, die ursprünglich in getrennten Bereichen zu Hause waren, werden verbunden fortgeleitet und wachsen zu einem immer reicher werdenden Überlieferungsstoff an, den Prediger und Katecheten nacheinander vortragen oder in wechselnder Auswahl für die Gemeinde zu nutzen suchen. Der mehr gnostisch-idealistische oder biblisch-nomistische Ausgangspunkt eines Theologen bleibt zwar gewöhnlich wohl erkennbar; aber er hat keine wesentliche, religiös trennende Bedeutung mehr, und die praktisch-erbauliche Betrachtung verwischt die schärfere theologische Erfassung des Problems. —

Der bedeutendste Martyrologe des dritten Jahrhunderts ist im Osten Origenes. Seine Verwandtschaft mit der gnostisierenden Martyrologie des Klemens liegt auf der Hand. Auch Origenes geht vom Ideal eines Menschen aus, der freudig und freiwillig in den Tod geht[1], weil ihn die Liebe zu Gott treibt, mit dem er eine Vereinigung ohne körperliche Bande ersehnt[2]. Das Martyrium als Prüfstein seiner Gottesliebe[3] dient dem „Freund Gottes"[4] dazu, sich über seine menschliche Schwäche zu erheben[5] und das Bild seines höheren, geistigen Wesens von der irdischen Gestalt zu scheiden, die ihm anhaftet[6]. Christus ist das Vorbild, dem er nachfolgt[7], aber der göttliche, schlechterdings keiner menschlichen Schwachheit unterworfene Christus der idealistischen Spekulation. Der Gedanke, Jesus könnte in Gethsemane wirklich gebangt und gezittert haben, wird ausdrücklich verworfen: wenn Jesus darum bat, den Kelch nicht trinken zu müssen, so wünschte er nicht seine Errettung, sondern sehnte sich nur nach einer anderen und vielleicht noch schwereren Form des Leidens, so wie sich der Märtyrer freut, einen Tod von besonderer und höherer Art zu erleiden[8]. — Aber im Unterschied zu Klemens bleibt Origenes bei diesem Idealbild nun nicht stehen und erklärt sein Martyrium auch nicht für das Vorrecht einer höheren Klasse von Gnostikern. Ohne einen scharfen Strich zu ziehen, rechnet er viel stärker mit den Schwächen des natürlichen Menschen, denen er mahnend, tröstend und argumentierend zu begegnen

[1] Exhort. mart. 22: αὐτοπροαιρέτως; vgl. 4. 43.

[2] Exhort. mart. 1. 6. 15. 27. 41. Als besondere Lockung stellt Origenes dem Märtyrer die ungetrübte γνῶσις vor Augen, die er im Himmel genießen wird (47).

[3] Exhort. mart. 6; vgl. 12. [4] Exhort. mart. 37.

[5] Exhort. mart. 27. 29. [6] Exhort. mart. 37. [7] Exhort. mart. 13.

[8] Exhort. mart. 29; eine verwandte Haltung kommt Mart. Iren. 4, 12 zum Vorschein.

sucht[1]. Während auf der einen Seite die ideale Liebe zu Gott als die eigentliche Kraft des Martyriums erscheint, lockt er, sozusagen im selben Atemzug, den Märtyrer auf der anderen Seite durch die Aussicht auf den himmlischen Gewinn, dessen dieser Zeit Leiden nicht wert sein werden[2]. Origenes bewährt sich damit in der Tat als der durch und durch „kirchliche Mann", der er sein wollte[3]. Auch fühlt er sich durch den biblischen Text, der vom Lohne spricht, wohl mehr als Klemens gebunden.

Aber der tiefere Grund zu seiner veränderten Haltung liegt doch nicht bloß in einer zufälligen Nötigung oder taktischen Anpassung an das Gegebene, sondern in einer umfassenden Verschiebung des martyrologischen Interesses überhaupt. Das Martyrium ist für Origenes kein in erster Linie sittliches Problem mehr. Wir wiesen schon früher auf die bestimmende Rolle hin, die der Opfer- und Sühnegedanke in seiner Martyrologie spielt[4]. Gewiß kommt es auch auf die Gesinnung an, in der ein Märtyrer sein Martyrium vollendet[5]. Aber der religiöse Sinn des Geschehens greift doch über diese individuelle Seite der Sache entscheidend hinaus. Er liegt in der Vermittlung himmlischer Gnaden, die der Märtyrer sterbend für seine Kirche gewinnt, und das „eigentliche" Martyrium, nach dem die Kirche vor allem fragt, ist nicht das bloße „Herzensmartyrium" der Gnostiker[6], sondern die reale, blutige Opferung einer heiligen Persönlichkeit. In dieser kultischen Sicht verlieren die Fragen einer reinen Gesinnungsethik an Gewicht; auch die völlige Relativierung des Martyriums, das eine einmalige, religiös hervorragende Handlung bleibt, kommt nicht mehr in Betracht. Es ist von hier aus auch nicht schwer, an die volkstümliche Schätzung des Todes und der Martern Anschluß zu finden, die als solche mit einem numinosen Schauer umgeben sind[7] und eines vorzüglichen Lohnes wert

[1] Vgl. z. B. Exhort. mart. 4. 7f. 19. 40 usw. Am weitesten geht in der Betonung der menschlichen Unzulänglichkeit In Matth. ser. vet. interpr. 92; vielleicht ist hier der Text nicht mehr in ursprünglicher Gestalt erhalten.

[2] Vgl. z. B. Exhort. mart. 14f.; ferner 2. 5. 13. 22. 35. 39. 42. 47; ähnlich Method. De resurr. I 56,2. Origenes betont auch die Sündenvergebung in der „Bluttaufe" Exhort. mart. 30. 39; Hom. Lev. II 4; Num. X 2; Jud. VII 2. Daß wir nicht um Christi, sondern um unser selbst willen leiden müssen, wird ausdrücklich gesagt Exhort. mart. 41; vgl. die Syrische Didask. 19.

[3] Siehe Hal Koch, Pronoia und Paideusis, Arb. zur KG. XXII (1932) 305ff.

[4] Oben S. 95ff.

[5] Exhort. mart. 21; Hom. Gen. VIII 8; Num. X 2; XIII 4.

[6] Exhort. mart. 21; Hom. Num. X 2.

[7] Über diese Seite der Sache s. die religionsgeschichtlichen Ausführungen von F. Dornseiff, Der Märtyrer: Name und Bewertung, Arch. für Religionswiss. XXII (1923/24) 139ff.

erscheinen. Für die spätere Zeit kann man hier etwa auch an die schwülstig-rohen Märtyrerberichte des Origenisten Eusebios erinnern, der alle Nachrichten über die Qualen und mannigfachen Todesarten aus der Verfolgungszeit zusammenträgt, um den Märtyrern und ihrer Kirche ein Denkmal zu errichten, das auch der Nachwelt zur Nacheiferung dienen kann[1].

Wie Origenes auf Klemens, so folgt im Westen Cyprian auf seinen „Lehrer"[2] Tertullian. Wie dieser geht Cyprian in seiner Martyrologie von dem biblischen Gesetz Gottes aus, das den Götzendienst untersagt[3]. Für den Märtyrer bedeutet das Martyrium dementsprechend eine Prüfung, mitunter sogar eine Strafe[4]. Jedenfalls ist es seine Pflicht, im Leiden durchzuhalten. Die Leiden waren schon längst geweissagt[5], und von jeher wurden die Frommen in dieser Welt verfolgt[6]. Es ist nichts Unmögliches, was von ihm gefordert wird[7], und wie bei Tertullian fehlt es auch hier nicht an Trostgründen: etwa, daß der Tod doch immer unvermeidlich sei[8], und daß die Macht Gottes und Christi größer bliebe als die ihrer Feinde[9]. Aber die herbe Größe der tertullianischen Martyrologie ist nirgends mehr zu spüren. Cyprian macht keinen Versuch, auch nur grundsätzlich einen Augenblick lang bei der ausschließlich theonomen Begründung des Martyriums stehen zu bleiben. Vielmehr legt er jeden Beweis so an, daß er mit einer nachdrücklichen Hervorhebung des Verdienstgedankens gekrönt werden kann, durch die das Martyrium immer wieder als die große Glückschance des Menschen empfohlen wird. „An letzter Stelle", heißt es in den martyrologischen Leitsätzen, die Cyprian während einer Verfolgung für seine Amtsgenossen entworfen hat, „muß gezeigt werden, welche Hoffnung und welcher Lohn auf die Gerechten und Märtyrer wartet nach den Kämpfen dieser Zeit und den Martyrien, und zwar so, daß wir bei der Vergeltung mehr für unser Martyrium empfangen werden, als wir hier während des Martyriums selber zu leiden hatten[10]." Von hier ge-

---

[1] S. unten S. 158 Anm. 4. [2] Hieron. De uir. ill. 53.

[3] Ad Fort. praef. 5, I—V; das Bekenntnis Christi findet sich z. B. ebd. praef. 2.

[4] Ad Fort. praef. 5, XI; De laps. 5. 7; ep. 58,2. [5] Ep. 58,2.

[6] Ad Fort. praef. 5, XI; De laps. 7; ep. 6,2; 11,5. Nach H. Koch, Cyprianische Untersuchungen, Arb. zur KG. IV (1926) 160, ist dieser Gedanke bei Cyprian mit der Zeit zurückgetreten. [7] Ad Fort. 11.

[8] De mortal. 15 f.; ep. 58,3; ein ähnlicher Gedanke De laps. 10; vgl. Ps.-Cypr. De laude mart. 13 f.; Syr. Didask. 19.

[9] Ad Fort. praef. 2; praef. 5, X; 10; ep. 10,1.

[10] Ad Fort. praef. 5, XII. XIII; 10. 13; weiter etwa De laps. 7; ep. 10,2; 58,3. 11. Das Äußerste in der Betonung des Gewinnmotivs leistet die pseudocyprianische Schrift De laude martyrii, die ganz diesem Thema gewidmet ist.

sehen, gilt das Martyrium dann also doch wieder als ein erstrebenswertes Ziel[1], um dessen Gewährung man beten muß[2]. Ja, je größer die Qualen sind, und je häufiger sie sich wiederholen, um so größer und erfreulicher wird auch ihre Belohnung[3]. Sogar die Bluttaufe genügt nicht mehr als „bloße" Vergebung der Sünden, wie sie die Wassertaufe verleiht[4], sondern verleiht ihrem Empfänger noch eine grundsätzlich höhere Gnade, Ehre und Macht[5]. Ebenso ist aber auch der Abfall jetzt dem nackten Entweder-Oder entzogen und zu einem Verbrechen geworden, das man in mehr oder weniger schwerer Form begehen kann[6]. Es entspricht damit dem abgestuften kirchlichen Bußverfahren für die verschiedenen Sünden. Der unbußfertige Sünder wird besonders kräftig mit der unvermeidlichen künftigen Verdammnis bedroht[7]. Cyprian verschmäht unter Umständen nicht den Hinweis auf schreckliche Mirakel, die ihn zur Strafe schon in dieser Zeit treffen können[8].

Gegenüber einer religiösen Verehrung des Märtyrers empfindet Cyprian keine Bedenken mehr wie Tertullian. Er sucht sie selbst nach Kräften zu fördern. So sorgt er dafür, daß die Leiber der Märtyrer geborgen werden[9] und der Tag ihres Todes alljährlich mit einer liturgischen Feier begangen wird[10]. Er zweifelt nicht an der Macht ihrer Fürsprache bei Gott[11] und erbittet sie auch von den noch lebenden Bekennern: „Was könntet ihr von Gottes Güte bitten, das ihr nicht würdig wäret zu empfangen[12]!" Zur Stützung dieses Gedankens zieht er auch die Vor-

[1] Ep. 6, 2; vgl. auch Novatian bei Cypr. ep. 30, 5. [2] Ad Fort. praef. 4.

[3] Vgl. z. B. ep. 6, 4; 37, 1. 3; 76, 1; vgl. die Konfessoren ep. 77, 1; im Osten Method. De resurr. I 56, 2. [4] De laps. 36.

[5] Ad Fort. praef. 4. Die kirchliche Pflege wird dementsprechend auch den besonders ruhmreichen Bekennern besonders reichlich zuteil: ep. 14, 2 Hartel 510: confessoribus etiam gloriosis impertiatur cura propensior; vgl. 15, 1. Dagegen Tertullians Spott: De ieiun. 12.

[6] De laps. 7 f.; 13 f.; ep. 55, 13 f.; 56, 2.

[7] Ad Fort. praef. 5, VII; De laps. 7—9; ep. 58, 11; vgl. Ps.-Cypr. De laude mart. 11 f. 19 f. [8] De laps. 24—26. [9] Ep. 8, 3.

[10] Ep. 12, 2; 39, 3. Die Überlieferung vom Tode Cyprians rechnet auch mit Reliquienkult: Act. Cypr. 5, 4; Vit. Cypr. 16. Cyprian selbst legt darauf Wert, in seiner Heimatstadt den Tod zu erleiden, damit nicht „mutilabitur honor ecclesiae nostrae tam gloriosae", ep. 81 Hartel 841. — Über die Anniversarien und den Grabkult der Märtyrer vgl. H. Leclercq, Dict. d'archéol. chrét. et de liturg. X, 2 (1932) 2430 ff.; XI, 1 (1933) 296 ff.; H. Delehaye, Les origines du culte des martyrs (1933[2]) 24 ff. Über die römischen Märtyrergrüfte ist ein großes Werk von J. Styger angekündigt.

[11] De laps. 36.

[12] Ep. 37, 4; vgl. 37, 1; 50, 1; 76, 1 und die Antwort der Konfessoren 77, 2. Für den Osten s. Dionys. Alex. bei Eus. H. E. VI 42; 44; VII 22, 4.

stellung des priesterlichen Sühnopfers mit heran, das der Märtyrer mit seinem Tode darbringt[1], und sie ist völlig ernst gemeint: Cyprian preist die Mutter der Makkabäer für ihre Frömmigkeit, daß sie nicht einmal im Vertrauen auf das Verdienst ihrer voraufgegangenen Söhne selbst zu verleugnen wagte[2]! Im übrigen ertönt das Lob der Tugenden und des Vorbilds der Märtyrer natürlich in vollen Tönen[3]. Auch das alte Bild vom Wettkämpfer und vom Krieger wird immer wieder gebraucht[4], und heldenhafte Frauen und Kinder finden besondere Erwähnung[5]. Alle Gemeinplätze der antiken Rhetorik strömen im breiten Fluß herein und finden in der erbaulichen Sprache und Literatur der Kirche für den Märtyrer Verwendung, seitdem er einmal in seinem menschlichen Heldentum der Beachtung wert erschien. Eine tiefere philosophische und ethische Durchdringung des Ideals, wie sie von den Alexandrinern angestrebt wurde, ist Cyprian nicht gegeben. Aber mit der starken Hervorhebung des honor und der gloria, der neuen Ehre und des Ruhms, der den Streiter Christi über die alten Konsuln erhebt[6], gewinnen seine Ausführungen

[1] Ad Fort. 13; De laps. 17; ep. 61, 4; 76, 3; vgl. Novatian Cypr. ep. 30, 5.

[2] Ad Fort. 11. Ähnlich warnt Origenes Hom. Ezech. III 4 vor einem leichtfertigen Vertrauen auf die Märtyrerverdienste des eigenen Vaters.

[3] De laps. 2; ep. 6, 4; 10, 1. 4; 12, 2; 15, 1; 28, 1; 39, 2; 61, 4; 76, 1; vgl. dazu die Konfessoren selbst 77, 2; 78, 1. — Das antike Erziehungsmittel des begeisternden Tugendvorbilds begegnet im Neuen Testament so selten wie der Begriff der Tugend selbst. Tertullian zieht in seinen martyrologischen Ausführungen berühmte Vorgänger im Leiden nur gelegentlich und gleichsam zum Überfluß mit heran: Ad mart. 4 f.; Apol. 50 (in der Aufzählung Scorp. 8 handelt es sich nicht um Vorbilder), wobei er auch heidnische Beispiele verwendet. Hippolyt In Dan. III 21, 1 und Origenes Exhort. mart. 22 f. 27. 33 beschränken sich streng auf biblische Beispiele. (Als ein Musterbuch für Märtyrer preist auch Phileas bei Eus. H. E. VIII 10, 2 die Bibel.) Cyprian ist ihnen darin gefolgt, übertrifft sie aber im übrigen weit in der Gründlichkeit, mit der er alle Beispiele von Abel, den Erzvätern und Propheten bis zu den Makkabäern, den Aposteln und zu Christus selbst aufführt und verwendet: Ad Fort. 5. 11; De laps. 31; ep. 6, 2; 58, 5. Das exemplum Christi erscheint Ad Fort. 11; ep. 6, 2; 13, 4; 58, 2 f. 6. Tertullian verwendet es in martyrologischem Zusammenhang: De fuga 13 f.; Scorp. 9. In den späteren Märtyrerakten ist der Gedanke des Märtyrervorbilds außerordentlich beliebt; vgl. z. B. Mart. Pion. 1; Marian. et Jac. 1, 3; Mont. et Luc. 13, 2; Act. Maximil. 3.

[4] Ad Fort. praef. 1 f. 13; De laps. 2. 36; ep. 10, 4; 37, 1; 38, 1; 56, 2; 57, 5; 58, 1.

[5] De laps. 2; ep. 6, 3; 76, 6; vgl. Klemens Alex. Strom. IV 1, 1; 118 ff.; Tertull. Ad mart. 4; Apol. 50; De exhort. cast. 13; Orig. Hom. Jud. IX 1; Dionys. Alex. bei Eus. H.E. VI 41, 18; Mart. Agap. etc. 1, 1; Lact. Inst. V 13, 12—15. Als jüdisches Beispiel vgl. 4. Makk. 16, 1—4. Der τόπος von den heldenhaften Frauen findet sich in der christlichen Literatur erstmalig 1. Klem. 6, 2; 56, 3; s. dazu R. Knopf, Die apostolischen Väter I, HzNT. Ergänzungsbd. (1920) 53.

[6] Ep. 6, 2; 37, 2; 39, 1 f.; vgl. Novatian Cypr. ep. 30, 2. Die Martyrien bilden

dafür in anderer Weise einen starken, eigentümlich pathetischen und wahrhaft römischen Klang[1].

Die epochemachende Bedeutung Cyprians liegt indessen nicht in diesen allgemeinen Zügen seiner martyrologischen Schriftstellerei, so stark sie der Folgezeit auch zum Vorbild und Muster gedient haben. Sie liegt vielmehr in dem, was er, der Bischof, als praktischer Kirchenpolitiker gegenüber den Märtyrern in heftigen Kämpfen durchgesetzt und zu allgemeiner Anerkennung gebracht hat[2]. Durch Cyprian ist der Märtyrer, der bis dahin eine religiöse Größe eigenen Rechtes darstellte, der straffen Ordnung des katholischen Kirchentums eingegliedert worden, aus der er sich von nun an, wenigstens im Abendland, nicht mehr herauslösen kann. — Die enthusiastische Bewunderung, mit der Cyprian der heiligen Person des Märtyrers begegnet, ist durchaus ehrlich gemeint. Aber ebenso ist es ihm von Anfang an klar, daß die Würde und Einheit der katholischen Kirche grundsätzlich mehr bedeuten muß als der einzelne Heilige in ihr. Die Kirche ist die umfassende Gemeinschaft der Ordnung und der Zucht, die Verkörperung des „evangelischen Gesetzes", und auch die Märtyrer „schaffen nicht das Evangelium, sondern werden durch das Evangelium zu Märtyrern gemacht"[3]. „Keiner, geliebte Brüder", heißt es, „soll die Würde der Märtyrer herabsetzen, keiner raube ihnen den Ruhm und den Kranz! ... Aber wer Gottes Gebot (so wie sie) erfüllt hat, kann nicht (durch falsche Ansprüche in der Kirche) die Veranlassung werden, daß die Bischöfe gegen das Gebot Gottes handeln[4]." Nicht ohne Absicht sucht Cyprian gerade die Demut, Fügsamkeit und Bescheidenheit als wichtigste Tugenden des rechten Märtyrers zu feiern[5]. Auch der Märtyrer hat an der katholischen Gemeinschaft

---

für die Gemeinde des Märtyrers (ep. 81; vgl. oben S. 132 Anm. 10) und für ihren Vorsteher (ep. 13, 1; vgl. unten S. 135 Anm. 2) einen bleibenden Ruhm.

[1] R. Hofmann, Die heroische Tugend, Münch. Stud. zur Hist. Th. XII (1933) 135ff., zeigt die Auswirkung der altkirchlichen Martyrologie auf die Entwicklung des scholastischen Begriffs der „uirtus in gradu heroico".

[2] Das schließt natürlich nicht aus, daß die Märtyrervorrechte mancherorts schon vor Cyprian keine Rolle mehr spielten. In Rom scheint das der Fall gewesen zu sein; vgl. E. Caspar, Geschichte des Papsttums I (1930) 64.

[3] Ep. 27, 3; vgl. De laps. 20; ep. 15, 1; 38, 2; noch pretiöser bei Novatian Cypr. ep. 30, 4 Hartel 552: die Konfessoren waren auf die disciplina euangelica verpflichtet, ne martyrii honorem merito perderent, si in occasione martyrii praeuaricatores euangelii esse uoluissent. nam qui id, quod habet, non custodit in eo, ex quo illud possidet, dum id ex quo possidet uiolat, amittit illud, quod possidebat.

[4] De laps. 20.

[5] Ad Fort. 11; De laps. 31; ep. 13, 3f.; 14, 2f.; vgl. die nachcyprianischen Mar-

festzuhalten[1], und in den Fragen der kirchlichen Disziplin hat nicht er, sondern der Bischof das letzte Wort. Der Bischof wacht auch über der rechten Ordnung im Martyrium wie über jeder kirchlichen Ordnung. Er darf sich mehr als Andere darüber freuen, wenn der Ruhm eines Märtyrers seine Gemeinde erleuchtet[2]; ihn trifft auch der Schmerz über den Abfall eines Gemeindegliedes am unmittelbarsten[3]. An ihn wenden sich die „erwählten Opfer" um Hilfe[4], und er allein hat darüber zu entscheiden, in welcher Weise die Verleugnung gesühnt werden kann, wobei ihm das evangelische Gesetz Gottes zur Richtschnur dient[5]. Ein aufgeblasener und unbußfertiger Märtyrer, der sich gegen diese Erkenntnis verstockt, ist darum schlimmer als der Verleugner selbst, der sich reumütig der Bußordnung der Kirche unterwirft[6]. Dies ist der Punkt, an dem Cyprian mit den Märtyrern in Konflikt gerät.

Die Märtyrer wollen ihr überkommenes Vorrecht, den Gefallenen der Gemeinde die Vergebung und den kirchlichen Frieden zu vermitteln, nicht preisgeben[7]. Cyprian bestreitet es ihnen nicht geradezu[8]; aber er läßt sie doch nur als Fürsprecher gelten und duldet nicht, daß das geordnete Bußverfahren des Priesters im Augenblick höchster Gefahr während der Verfolgung durch ihre willkürlichen und gänzlich unkontrollierbaren Absolutionen durchkreuzt wird. Auf der anderen Seite folgt er auch nicht dem gesetzlichen Rigorismus der novatianischen Bekenner, die im Geiste Tertullians von einer Aufnahme der Verleugner überhaupt nichts wissen wollen. Indem er alle Fäden der Gemeindeleitung selbst in die Hand nimmt, glückt es ihm mit sicherem Takt, die veraltete Bußordnung der Kirche schrittweise in neue Bahnen zu lenken; an die Stelle mechanisch festgehaltener Normen tritt so die lebendige Verantwortung des Bischofs

---

tyrien des Marianus und Jakobus 1,1, des Montanus und Lucius 12,1; 13,6 und des Irenäus 1,2. [1] Ep. 14,2; 28,2; 57,4; 60,4; 73,21 f.

[2] Ep. 13,1 Hartel 504 f.: nam cum gaudere in hoc omnes fratres oportet, tunc in gaudio communi maior est episcopi portio: ecclesiae gloria praepositi gloria est.

[3] De laps. 4.

[4] Novatian Cypr. ep. 30,5 Hartel 561: cui enim magis haec ut pro nobis petat mandare debemus quam tam glorioso episcopo, ut hostiae destinati petant auxilium de sacerdote.

[5] Vgl. die häufige Hervorhebung der evangelischen praecepta: Ad Fort. praef. 1 f.; De laps. 2. 18; ep. 6,2; 15,1; 28,2; Novatian Cypr. ep. 30,4.

[6] De laps. 18; De un. 14 f.; ep. 1,1; 13,4.

[7] Die Kämpfe im einzelnen sind hier nicht darzustellen; vgl. namentlich H. Koch, Cyprianische Untersuchungen, Arb. zur KG. IV (1926) 79—131; 211—264.

[8] Vgl. z. B. ep. 20,3. Es liegt Cyprian nur daran, die letzte Entscheidung dem Bischof vorzubehalten.

mit ihrem priesterlichen Recht. Erst damit gewinnt die katholische Forderung eines kirchlich gebundenen Martyriums, die sich schon im Polykarp-Martyrium meldete[1], die erforderliche Elastizität, durch die sie auf die Dauer lebensfähig bleibt. Ein Bischof, der zugleich Märtyrer wird, erscheint als die höchste Verkörperung von Heiligkeit und Autorität, die sich denken läßt[2]; aber das Amt ist entscheidend. Nur rhetorisch stellt es Cyprian so dar, als bedürfte ein bewährter Konfessor, wenn er Kleriker wird, kaum mehr einer wirklichen Wahl und Weihe[3]. — Man könnte sich versucht fühlen, gegen Cyprians Vorgehen einzuwenden, er habe mit dieser Unterordnung des Märtyrers unter den Priester das freie Zeugnis des Geistes endgültig um seine Souveränität gebracht. Aber der Vorwurf wäre anachronistisch. Vom Zeugnis des Märtyrers ist hier längst nicht mehr die Rede, und ein heiliger Geist, dessen Bedeutung sich darin erschöpft, die Person seiner Träger zu privilegieren, mit kirchlichen Rechten und übernatürlichen Fähigkeiten auszustatten[4], hat längst aufgehört im urchristlichen Sinne Gottes oder Christi Geist zu sein. Cyprian stößt vielmehr auf eine ähnliche Verkehrung des Martyriums im menschlichen Interesse, wie sie schon früher Klemens von Alexandrien zur Kritik gereizt hatte. Nur geht er bei der Abwehr der damit verbundenen Mißstände nicht vom Ideal des edleren Christen aus, sondern von den unabweisbaren Bedürfnissen der konkreten Gemeindeleitung, die sich in den Wirren der Verfolgung und des Schismas zu behaupten sucht, und damit hat er sich durchgesetzt. Aber auch seine Polemik läuft schließlich, obschon in anderer Weise, auf eine Relativierung des äußeren Martyriums hinaus.

---

[1] S. oben S. 82f.

[2] Vgl. die charakteristische Zuspitzung des alten Gedankens ep. 81 Hartel 841: quodcumque enim sub ipso confessionis momento confessor episcopus loquitur aspirante Deo ore omnium loquitur. Eine ausgesprochen klerikale Tendenz hat das Lob des Märtyrerbischofs in der Vita Cypr. 1; vgl. R. Reitzenstein, Die Nachrichten über den Tod Cyprians, Sitzungsber. der Heidelb. Akad. 1913, S. 46ff. Nach Ps.-Cyprian De aleat. 3 hat ein treuer Bischof auch ohne körperliche Leiden die Verdienste eines Märtyrers.

[3] Ep. 38—40; vgl. Ad Donat. 5. Nach den Canones Hipp. VI 43 rückt ein Konfessor noch ohne weiteres zum Presbyteramt auf (s. auch Tertull. Adv. Valent. 4); vgl. E. Lucius, Die Anfänge des Heiligenkults (1904) 64. Auch auf Inschriften taucht jetzt die geistliche Rangbezeichnung neben dem Märtyrer- bzw. Konfessorentitel auf: H. Delehaye, Sanctus (1927) 92f.

[4] Cyprian spricht selbst nur recht verschwommen von der göttlichen Hilfe im Martyrium, die sich in der Standhaftigkeit und Beredsamkeit des Märtyrers äußert: Ad Fort. 10; ep. 57, 4; 76, 4. Ein besonderes Kennzeichen des Märtyrergeistes ist sein prophetisches Vermögen, Ad Fort. 11; ep. 10, 4.

Wir wiesen schon darauf hin, daß die verantwortlichen Männer in der Kirche von jeher dafür gekämpft hatten, daß sich die Christen nicht selbst zum Martyrium drängen sollten[1]. Auch Cyprian betont in dieser Absicht, daß das Martyrium eine besondere Würdigung und Berufung Gottes voraussetze, und daß mancher, der sich freiwillig gestellt hätte, nachher nicht fest geblieben sei[2]. Faßt man aber auf der anderen Seite die überschwänglichen Verheißungen ins Auge, die gerade dem Märtyrer und ihm allein gegeben wurden, so bedeutete ein solcher Hinweis doch nur einen schlechten Trost. Die Frage nach dem Lohn derer, die das Martyrium nicht erlangen konnten, beschäftigt schon den Hirten des Hermas[3]. Cyprian wagt es, hier eine entschiedene Antwort zu geben. „Der verheißene Lohn", sagt er ausdrücklich, „wartet nicht bloß auf den, der verurteilt und getötet worden ist. Wenn das Martyrium den Gläubigen entgangen, der Glaube aber rein und unbesiegt geblieben ist, und wenn ein Christ mit der verachtenden Preisgabe alles dessen, was er besaß, gezeigt hat, daß er Christus nachfolgt, so wird Christus auch ihn in der gleichen Weise ehren wie die Märtyrer[4]." „In Verfolgungszeiten wird der Krieger, in Friedenszeiten die gute Gesinnung (conscientia) gekrönt[5]." Der Weg der Märtyrer erscheint allerdings sicherer; dafür genießt der überlebende Bekenner aber das Glück, im Schoße seiner Kirche noch selbst das Lob genießen zu können, das er sich verdient hat. Niemand braucht über das Ende einer Verfolgung

---

[1] S. oben S. 82f.; vgl. weiter Mart. Just. 5,6; Klem. Alex. Strom. IV 17,1; Orig. Select. in Genes. Lommatsch VIII 79; Cypr. ep. 81; Act. Cypr. 1; Mensurius bei Augustin Brevic. coll. III 13,25; Petr. Alex. Can. 9; Athan. Vit. Ant. 46; ep. encycl. 5; Apol. ad Const. 35; Apol. de fuga 8. 10ff.; Greg. Naz. Or. 43,5; Mart. Agap. etc. 1,2. Aber der heroische Übereifer findet immer wieder auch Anerkennung, z. B. bei Origenes In ep. ad Rom. IV 10; vgl. H. Achelis, Das Christentum in den ersten drei Jahrhunderten II (1912) 436f.; H. Delehaye, Sanctus (1927) 166ff. Athanasios hilft sich, Apol. de fuga sua 22, Mg. XXV 673, folgendermaßen: *εἰ δὲ καί τινες ἐξ αὐτῶν αὐτοῖς προσήρχοντο τοῖς διώκουσι, καὶ τοῦτο οὐχ ἁπλῶς ἔπραττον· ἐμαρτύρουν γὰρ εὐθύς, καὶ πᾶσιν ἐγίνετο φανερόν, ὅτι παρὰ τοῦ πνεύματος ἦν καὶ αὐτῶν ἡ προθυμία καὶ ἡ τοσαύτη πρόσοδος.* Das Problem bestand auch für die „Philosophenmartyrien" der heidnischen Sophisten; vgl. Philostr. Apoll. Thyan. 8,16ff.; dazu A. Bauer, Heidnische Märtyrerakten, Arch. für Papyrusforsch. I (1901) 45. — Vgl. den Nachtrag.

[2] De mortal. 17 (vgl. De laps. 3); ebenso Ambros. De off. I 186 und schon Mart. Pol. 4; vgl. auch Orig. Comm. Joh. XXVIII 23 und den Nachtrag zu S. 151.

[3] Vis. III 1,9; es ist nicht recht klar, in welcher Eigenschaft Hermas die Möglichkeit zugesprochen wird, neben den Märtyrern Platz zu nehmen; vgl. M. Dibelius, Die apostolischen Väter IV, HzNT. Ergänzungsbd. (1923) 456f.

[4] Ad Fort. 12. [5] Ad Fort. 13; vgl. De op. et eleem. 26.

betrübt zu sein[1]. Die Frage nach dem entgangenen Gewinn wird vor allem für diejenigen Bekenner brennend, die während der Haft gestorben sind oder nach schweren Folterungen zuletzt doch wieder entlassen wurden. Diesen spricht Cyprian ohne jede Einschränkung den gleichen Preis zu und bezeichnet sie auch als Märtyrer[2]. Das heißt natürlich nicht, daß er, wie Klemens, nur noch die innere Gesinnung für entscheidend hält oder gar die Staffelung der Verdienste überhaupt preisgibt. Einzig die bestimmte und bewährte Absicht, ein sich bietendes Martyrium zu erleiden, das durch äußere Umstände verhindert wird, stellt er dem Martyrium gleich[3]. Der Maßstab, an dem gemessen wird, bleibt immer noch das wirkliche, blutige Martyrium, und gerade Cyprian müht sich darum, die beiden Klassen der eigentlichen Märtyrer und der bloßen „Konfessoren" auseinanderzuhalten[4]. Unter dem Gesichtspunkt der verdienstlichen Leistung kann man ja in der Tat mit guten Gründen daran zweifeln, ob der Tod wirklich schwerer wiegt als die Leiden der Gefangenschaft, der Folter oder Zwangsarbeit[5].

---

[1] Ep. 10, 5; noch zuversichtlicher Lactanz, De mort. pers. 16 Brand-Laubmann XXVII 190: der Teufel hat den Konfessor Donatus neunmal vergeblich zu Fall zu bringen versucht. et cum tibi parata esset uictrix corona, desiit amplius prouocare, ne iam sumeres; quam licet non acceperis in praesenti, tamen integra tibi pro uirtutibus tuis et meritis in regno domini reseruatur. — Interessant ist ein Vergleich der Cyprian-Stelle mit der verwandten Stelle bei Tertullian, Scorp. 8. Auch Tertullian schreibt den drei hebräischen Jünglingen ein martyrium sine passione zu. Aber er tut das nicht im Hinblick auf das Verdienst: satis passi, satis exusti sunt, quos propterea deus texit, ne potestatem eius mentiti uiderentur.

[2] Ep. 12, 1; 28; 37, 1; 61, 2. Zum Sterben im Gefängnis vgl. schon Pass. Perp. 9, 9 und später Mart. Mont. et Luc. 21, 2; Aug. Enarr. in ps. CXXVII 6; s. auch Athan., Apol. de fuga sua 17 über den Märtyrertod auf der Flucht.

[3] Vgl. auch ep. 55, 9 und die donatistische Pass. Donati et Aduocati 9.

[4] Der früheste Versuch in dieser Richtung findet sich bezeichnenderweise wieder bei Hermas Sim. VIII 4, 6 f. Die Bezeichnung *ὁμολογετής* taucht erstmalig im Brief der Lyoner, Eus. H. E. V 2, 3 auf, wo er als Ausdruck der Bescheidenheit, noch nicht als annähernde Vorstufe des Märtyrerranges gemeint ist. Die Abgrenzungen bleiben auch später noch vielfach schwierig und strittig; vgl. jetzt H. Delehaye, Sanctus (1927) 74—121, über Cyprian besonders S. 86—158, und H. Koch, Cyprianische Untersuchungen, Arb. zur KG. IV (1926) 155—158. Mit dem alten, nicht auf die Leistung, sondern auf den Tod bezogenen Begriff des Martyriums hat der Konfessor nichts zu tun.

[5] Nicht einmal die ausdrückliche Beziehung auf das Zeugnis lenkt die Gedanken in eine andere Bahn. So läßt ein Rigorist des sechsten Jahrhunderts die Sündenvergebung in der *ἐξομολόγησις* des Märtyrers nur deshalb wirksam werden, weil sie *θλίψεις, βασάνους, κτενισμόν, τιμωρίας, θανάτους πολυτρόπους* mit sich bringt: Philoxenus Mabug. (= Isaac Syr.), ep. ad Simeon. Cion. 41.

Im übrigen erhält in der Verfolgungszeit jedermann, der nicht verleugnet hat, auch wenn er sich durch die Flucht dem Martyrium entzog, ein gutes Zeugnis ausgestellt und kann mit sich zufrieden sein[1]. Cyprian liegt daran, daß innerhalb der einen katholischen Gemeinschaft die Eifersüchteleien unterbunden werden und Friede herrscht. Zwar bilden die Märtyrer in der Kirche immer einen besonders geehrten Stand; aber sie sind darum nicht die einzigen, die durch Verdienst und Tugend hervorragen. „Denn für den Christenmenschen gibt es nicht nur einen Siegeskranz, den man zur Zeit der Verfolgung empfängt": wer seine Sinnlichkeit oder den Zorn oder den Geiz bezwingt, wer geduldig, friedfertig, demütig und wohltätig ist, besteht einen ähnlichen Kampf. „In dieser Rennbahn laufen wir jeden Tag, zu dieser Siegespalme und -krone der Gerechtigkeit können wir ständig gelangen[2]." Auch hier handelt es sich um objektive, verdienstliche Leistungen und nicht um Gesinnung; aber sie stehen jedermann offen, und sollte der Tugendkämpfer zuletzt auch noch das Martyrium erlangen, so wird er eben mit doppeltem Kranze gekrönt[3].

Diese seelsorgerisch und gemeindepädagogisch bestimmten Gedankengänge kehren auch in der nachcyprianischen, von Cyprian vorzüglich beeinflußten Erbauungsliteratur immer wieder. Jeder, heißt es etwa, hat an seinem Platz das Beste zu leisten[4], statt bloß auf das Martyrium als sündentilgendes Rettungsmittel zu schielen[5]. In Gottes Hause gibt es viele Wohnungen[6]. Man schreckt von hier aus auch vor einer sittlichen Kritik der Märtyrer nicht zurück: wie viele Hurer, Rauf- und Trunkenbolde gibt es nicht unter ihnen[7]! Doch bleibt der einzigartige Rang des Martyriums für das erste noch gewahrt. Nur eine Tugend rückt in seine nächste Nachbarschaft, das ist die asketische „Jungfräulichkeit", die alle anderen Werke der Frömmigkeit überstrahlt[8]. Schon Cyprian sagt in Anlehnung an das biblische Gleichnis vor den Jungfrauen seiner Gemeinde, daß ihnen der sechzigfältige Lohn zuteil würde, während das Martyrium den hundertfachen empfängt. Das läßt sich auch begründen: „So wie der Märtyrer nicht an sein Fleisch und an die Welt denkt und keine kleinen und bequemen Kämpfe sucht, so sollt auch ihr, die ihr mit eurem Gnaden-

---

[1] Vgl. den Eingang von De laps. 1—4. [2] De zelo et liv. 16.
[3] De op. et eleem. 26. [4] De centes. etc. 30.
[5] Ps.-Cypr. De singul. cler. 35.
[6] Ps.-Cypr. De laude mart. 27.
[7] Ps.-Cypr. De singul. cler. 34; vgl. schon Cypr., ep. 13,5; 14,3.
[8] Ps.-Cypr. De laude mart. 26; Method. Sympos. VII 3,156; VIII 17,232; für den Bischof: Ps.-Cypr. De aleat. 3. Vgl. zum Folgenden den Nachtrag.

lohn an der zweiten Stelle steht, ihnen auch in der Kraft so nah wie möglich kommen[1]." Es wird ein häufig gebrauchtes Bild, daß der Jungfräuliche einen Lilienkranz empfängt, während der Märtyrer einen Kranz aus purpurroten Rosen trägt[2]. Ambrosius fügt den Veilchenkranz für die Konfessoren hinzu[3], und erst Augustin beschenkt auch die Eheleute — mit Epheu[4].

Mit dem Aufhören der Christenverfolgungen wird der asketische Heilsweg geradezu ein Ersatz für das nunmehr ganz fehlende Martyrium und wird auch als solcher unmittelbar empfohlen[5]. Der Übergang zeigt sich sehr deutlich in den Unklarheiten und Widersprüchen eines krausen, volkstümlichen Traktats, der aus dem Ende des zweiten Jahrhunderts stammen mag[6]. Sein Verfasser möchte eigentlich von den drei Stufen des himmlischen Lohnes handeln und legt dazu das alte Schema zugrunde,

---

[1] De hab. uirg. 21.

[2] Cypr., De op. et eleem. 26; ep. 10,5 (De laps. 2; Method. Sympos. VIII 13); Hieron. ep. 108,31; Aug. Sermo 205,5; Mart. beati Petri a Lino conscsript. 12. Für Leo den Großen stellen Sermo 82,6 die Märtyrer selbst in ihren purpurnen Gewändern die Edelsteine einer Krone dar, die über der Stadt Rom leuchtet.

[3] Expos. Luc. VII 128; bei Hieron. ep. 108,31 tragen die Märtyrer selbst einen Kranz aus Rosen und Veilchen.

[4] Sermo 304,2. Ein ähnliches Farbenspiel begegnet später in Irland, wo das eigentliche Martyrium als „rotes", das asketische Martyrium als „weißes" und die Pönitenz als „graues" (grünes? ir. „glas") Martyrium gilt; vgl. L. Gougaud, Les conceptions du martyre chez les Irlandais, Rev. Bénéd. XXIV (1907) 365ff.

[5] Hieron. ep. 130,5; Sulp. Sev. ep. 2; Diadochus Photic. De perfect. spir. 90; Vit. Patr. I, Barlaam et Jos. 12; über Augustin vgl. A. Harnack, Das ursprüngliche Motiv zur Abfassung von Märtyrer- und Heilungsakten in der Kirche, SBA. 1910 I, 106—114.

[6] R. Reitzenstein, der ihn unter dem Titel „Eine frühchristliche Schrift von den dreierlei Früchten des christlichen Lebens", ZNW. XV (1914), herausgegeben hat, wollte ihn noch in das zweite Jahrhundert setzen (S. 71ff.). Das ist schon aus sprachlichen Gründen ausgeschlossen: die Schrift zeigt ein zwar schlechtes, aber voll entwickeltes Kirchenlatein. Ihre Abhängigkeit von Cyprian ist auch nicht zu bestreiten; vgl. H. Koch, Die pseudocyprianische Schrift De centesima, sexagesima, tricesima in ihrer Abhängigkeit von Cyprian, ZNW. XXXI (1932) 248—272. Die von E. Buonaiuti, Un preteso scritto precipriano (1914), empfohlene Datierung ins frühe Mittelalter kommt aber auch nicht in Frage, da sie in einem donatistischen Corpus überliefert ist; vgl. R. Reitzenstein, Ein donatistisches Corpus cyprianischer Schriften, NGG. 1914, S. 84—92. Von „Gnostizismus" im engeren Sinne, wie ihn außer Reitzenstein auch D. de Bruyne, Un traité gnostique sur les trois récompenses, ZNW. XV (1914) 281, voraussetzte, darf gleichfalls nicht geredet werden. Vgl. zum Ganzen G. Krüger in Schanz-Krüger, Geschichte der römischen Literatur bis zum Gesetzgebungswerk Justinians III, Handb. der klass. Altert.-Wiss. 8 (1922³) 383—385.

wonach der Märtyrer hundertfachen, der Asket sechzigfachen und jeder Gerechte den dreißigfachen Lohn erhält[1]. Aber er kann diesen Gedanken nicht festhalten. Wie von selbst wird aus dem dreifachen Himmelslohn vielmehr ein dreifacher Weg, den Himmelslohn zu gewinnen, und alle, die nach den Geboten Gottes fortschreiten, sollen „den Lohn des Martyriums empfangen, auch wenn sie des Martyriums selber verlustig gehen"[2]. Dabei stellt er aber doch nur den strengsten Asketen dem Märtyrer gleich. Der „Agonista"[3] ist ein Märtyrer, weil er mit seinem Fleisch und Blut täglich zu kämpfen hat und so gleichfalls durch das „Blut" seine Erlösung gewinnt[4]. Darum wird das Wort „Märtyrer" selbst geradezu eine Bezeichnung für die oberste Stufe der Askese.

Ist der Vergleich hier noch in den Zusammenhang einer allgemeinen Mahnrede eingespannt, die auch das Alltagschristentum berücksichtigt, so taucht er völlig selbständig und ohne kirchliche Nebenabsichten im östlichen Mönchtum wieder auf. Der Mönch wird durch seine Taten ohne Blutvergießen zum Bekenner[5] und „lebendigen" Märtyrer[6]. Dieser Gedanke braucht an und für sich nicht gnostisch zu sein; er kann sich, wie die Schrift vom dreifachen Himmelslohn zeigt, auch aus der gemeinkirchlichen Betrachtung des Lohnes von selbst ergeben. Aber er hat im griechischen Mönchtum zum mindesten dort, wo literarisch reflektiert wird, doch einen eigenen Charakter. Schon Athanasios läßt seinen Antonios, nachdem er vergeblich das äußere Martyrium erstrebt, das „Herzensmartyrium" in seiner Zelle vollbringen[7] und nimmt damit einen älteren gnostischen Begriff wieder auf[8]. Bei anderen Schriftstellern ist es noch deutlicher, daß hier nicht einfach — ersatzweise — aus der Not eine Tugend gemacht wird, sondern daß der Mönch unter Umständen davon überzeugt sein kann, daß sein langwieriges Martyrium eigentlich schwerer und kostbarer sei als die blutigen Kämpfe der alten Zeit[9]. Je mehr dabei statt der äußeren,

[1] De centes. 1f. 21. 30. [2] De centes. 20; vgl. 47f. 52; auch 8.

[3] Seltsamerweise meint R. Reitzenstein, Eine frühchristliche Schrift von den dreierlei Früchten des christlichen Lebens, ZNW. XV (1914) 64, mit dem Ausdruck agonistae würden die beiden obersten Klassen, Märtyrer und Asketen, zusammengefaßt. Allein so heißt nur der Asket: vgl. 21—23; 25f. 29, auch 52. Besonders deutlich ist das Nebeneinander in § 20: decem uerba ..., per quae martyr proficit, agonista contendit, iusti gradiuntur. Über den Begriff des Agonista vgl. im übrigen R. Reitzenstein, Ein donatistisches Corpus cyprianischer Schriften, NGG. 1914, S. 90 Anm. 1.

[4] De centes. 16—20.

[5] Apopht. patr., Gelasios 4; Makar 33; Pambo 3.

[6] Cassian Coll. XVIII 7; vgl. Chrysost. Hom. Matth. 8.

[7] Vita Ant. 46f.

[8] Vgl. Epiphan. haer. 19, 1 über die Ossäer. [9] Hieron. ep. 108, 31.

asketischen Leistungen seine innere Märtyrergesinnung als das Entscheidende betont wird, um so näher rückt man dabei dem Ideal des gnostischen Zeugen, wie es Klemens von Alexandrien entwickelt hatte. Das wird z. B. in den „gnostischen Hauptstücken" des Diadochos von Photike sehr deutlich[1]. Der Mönch, heißt es hier, in dem die völlige Gnosis wirksam ist[2], vergißt auch nicht der geistlichen Liebe, die früher den Märtyrern zuteil wurde[3]. Denn er nimmt wie sie den alten Kampf gegen die Dämonen wieder auf, indem er nun nicht mehr äußerlich, sondern innerlich gegen die Schwächen und Begierden seiner menschlichen Natur zu Felde liegt und sich dadurch reinigt. Dieses „zweite Martyrium" des Herzens, das er vollbringt, erfüllt ihn wie jene mit höchstem religiösen Selbstbewußtsein, das sich fest mit seinem Gott verbunden weiß: „Ich harrte aus, ich harrte des Herrn — und er neigte sich zu mir" (Ps. 40,2)[4]. Die Analogie mit dem Martyrium geht so weit, daß schließlich auch der Eintritt in den Mönchsstand wie früher das Martyrium als zweite, sündentilgende Taufe erscheint[5].

Der Mönch steht wie der Gnostiker über den Durchschnittschristen. Aber die dort entwickelten „martyrologischen" Gedanken dringen gegen Ende des vierten Jahrhunderts auch in die Gemeinden ein und werden hier in entsprechender Umformung fruchtbar gemacht. Die mönchsfreundlichen Kappadokier vorab, dann aber auch eine ganze Reihe anderer katholischer Prediger und Seelsorger wie Chrysostomos und im Abendland besonders Augustin nehmen den Gedanken eines innerlichen, asketisch verstandenen „Martyriums" auf und vertiefen damit die bloße Verheißung eines Lohnausgleichs für die verschiedenen Leistungen, wie sie bereits Cyprian erwartet hatte. Außerdem läßt sich der nun allgemein verbreitete Heiligenkult von hier aus sittlich fruchtbar machen. Noch sind die verehrten Heiligen der Kirche ausschließlich Märtyrer[6]. Aber es läßt sich jetzt

[1] Vgl. über sie die — anfechtbaren — Ausführungen R. Reitzensteins, Historia monachorum und Historia Lausiaca, Forsch. zur Rel. des A. und NT.s XXIV, N. F. VII (1916) 133—142. [2] De perfect. spir. 94.

[3] De perfect. spir. 90. [4] De perfect. spir. 94.

[5] Vgl. K. Holl, Enthusiasmus und Bußgewalt im griechischen Mönchtum (1898) 205 ff. — Der Vergleich der Asketen und Jungfrauen mit Märtyrern bleibt auch in der kirchlichen Gemeindepredigt beliebt: vgl. z. B. Ephraem Syr. De uigil. 9; Ambros. De uirg. III 32; De uirginitate 10; Ps.-Ambros. Lib. quaest. 115,11; Hieron. Vita Paulae 31. 211; Caesar. Arel. Sermo de mart. 1; vgl. E. Lucius, Die Anfänge des Heiligenkults (1904) 396—409; H. Delehaye, Sanctus (1927) 112 ff.

[6] Auch die Apostel werden als Märtyrer verehrt, z. B. nach den Epigrammen des Damasus, Ihm Nr. 2. 26; vgl. F. Gerke, Malerei und Plastik in der theodosianisch-honorianischen Zeit, Rivista di arch. crist. XII (1935) 136 Anm. 2.

zeigen, daß die heiligen Märtyrer gleichwohl mit ihren Tugenden jedermann zum Muster dienen können, ja daß eine bloße Verehrung der christlichen „Heroen“, die nicht zur Nachahmung wird, wertlos bleibt[1]. Wir stehen ja immer noch auf dem gleichen Kampfplatz dieser Welt[2] und sollen darum, obschon „ohne Verfolgung, Feuer und Geißel“, dem gleichen Ziele zustreben und ebenfalls ein Martyrium erringen[3]. Die Verfolgungen Satans haben im äußeren Frieden nicht aufgehört[4]; jedermann, der in einer schwereren Anfechtung bestehen bleibt, zum Beispiel auch ein Kranker, der sein Los mit Geduld erträgt[5], kann heute ein Märtyrer heißen und wird einst auch als solcher gekrönt[6]. Besonders Paulus scheint diesen Gedanken zu bekräftigen. Wenn er schreibt: „Ich sterbe täglich“[7], so muß ihm doch etwas Ähnliches vorgeschwebt haben[8]; das Kreuz, dessen er sich

[1] Aug. Sermo 325,1 Ml. XXXVIII 1447: sed honorare et non imitari nihil est aliud quam mendaciter adulari. ad hoc ergo istae festiuitates in ecclesia constitutae sunt Christi, ut per eas congregatio membrorum Christi admoneatur imitari martyres Christi. haec est omnino huius festiuitatis utilitas, alia non est. Vgl. Sermo 4,36f.; 280,6; 306,10; 314,2 usw. Die gleiche Tendenz kommt bei Chrysostomos zum Vorschein, z. B. Hom. in mart. 1,1; in s. Julian. mart. 4; in s. Barlaam mart. 1.4; de mart. 3; ebenso bei Asterios von Amasea Hom. 10, Mg. XL 316. Friedliche Tugenden sind ein Ersatz des Martyriums, Aug. Sermo 303,2 Ml. XXXVIII 1395: in persecutione militia, in pace constantia coronatur. Ps.-Aug. Sermo 224,1; 292,1, meint, die Märtyrer müßten an uns eine gewisse Ähnlichkeit mit sich wahrnehmen können, wenn sie uns vertreten sollen. Gelegentlich betont Augustin im cyprianischen Sinne auch die Bereitschaft zu einem wirklichen Martyrium als dessen Ersatz; vgl. Sermo 296,5; 299,4; ähnlich Hieron. ep. 3,2; Chrysost. in s. Eustath. 2. Paulin von Nola gebraucht in derselben Bedeutung zweimal den Ausdruck: sine sanguine martyr, Carm. 12,10; 14,4. Wie wichtig und aktuell diese Gedanken in dieser Übergangszeit waren, erkennt man etwa an dem beabsichtigten Martyrium des Rabbula (um 400), das ähnlich beurteilt wird: der Heilige sucht absichtlich einen heidnisch gebliebenen Ort auf und versucht hier vergeblich, durch Provokation die Bevölkerung zu seiner Ermordung aufzureizen: Ephraem Syr., Rabbulae etc. Opera selecta ed. J. Overbeck (1865) 169f.

[2] Greg. Naz. Or. 19,5; ähnlich Chrysost. in s. Barlaam 1.

[3] Basil. in XL mart. 1; vgl. Chrysost. Hom. Hebr. 11,3.

[4] Diesen Gesichtspunkt betont namentlich Augustin: vgl. z. B. Enarr. in ps. IV 10; LXIII 1; LXIX 2; ähnlich CXLI 11.

[5] Aug. Sermo 286,7; 295,8; 318,3; ähnlich Ps.-Ambros. Append. quaest. 85; Chrysost. Hom. Hebr. 11,3. Die Ablehnung magischer Heilmittel macht den Tod des Kranken in besonderer Weise zum Martyrium: Aug. Sermo 318,3; Chrysost. Hom. Col. 8,5. Vgl. schon Klemens Alex. Strom. IV 41,4 Stählin 267: ... *πρόφασιν εἶναι τοῦ μαρτυρίου τὸν ὀντιοῦν πειρασμόν.*

[6] Ambros. Expos. ps. CXVIII 20,47f.; Aug. Sermo 4,34; vgl. Ps.-Ambros. Quaest. 83; Commodian Inst. II 7,14ff.; 17,17ff.; 21,8ff.

[7] 1. Kor. 15,31.

[8] Chrysost. in s. Eustath. 3; Ps.-Polykarp frg. II.

rühmte, kann doch kein Stück Holz gewesen sein, sondern war der innere Vorsatz zu einem neuen Leben und zur Tugend, unter den er sich gestellt hatte[1].

Mit dieser pädagogisch-moralischen Einordnung und Nivellierung des Märtyrerideals hat die Entwicklung ihren Abschluß gefunden. Tieferes sittliches Empfinden und das praktische Bedürfnis der Gemeindeordnung wirkten zusammen, um dem Märtyrer bei aller Hochschätzung seines Vorbildes und seiner Verdienste die einzigartige Stellung zu nehmen. Die urchristliche Seligpreisung des Martyriums hat weder mit dem einen noch mit dem andern Gesichtspunkt etwas zu tun. Denn hier ist der Märtyrer weder ein Heros noch ein Bevorrechteter; er steht jenseits der praktischen wie der moralischen Anerkennung und Auszeichnung durch die Kirche als der vollendete Zeuge seines Herrn.

Fünftes Kapitel:
Der Märtyrer und seine Verfolger.

Die beiden letzten Kapitel haben gezeigt, in welcher Weise der Zerfall des christologischen Wortzeugnisses eine wachsende kultische und moralische Betonung der zeugenden Person des Märtyrers nach sich zog. Aber das ist nur die eine Seite der Entwicklung. Mit dem zeugenden Bekenntnis des Märtyrers ist immer zugleich ein bestimmtes Urteil über die Welt seiner Verfolger ausgesprochen, dessen Bedeutung sich in entsprechender Weise verschiebt. Außerdem wird mit der Zeit auch die Person des Verfolgten insofern problematisch, als es auch mit Recht verfolgte, häretische Christen und mit Recht verfolgende, katholische Obrigkeiten zu geben scheint und somit eine klarere Abgrenzung des Märtyrerbegriffes erforderlich wird. Diese Wandlungen und die Fragen und Schwierigkeiten, die sich von hier aus ergeben, sind abschließend darzustellen. Wie immer ist ein kurzer Rückblick auf den neutestamentlichen Ausgangspunkt der Entwicklung dabei unvermeidlich.

Der Glaube der Christen, nicht ihre Person bringt sie nach dem übereinstimmenden Zeugnis aller neutestamentlichen Schriften mit der Welt in Konflikt. Die Botschaft Jesu bringt alle irdischen Bindungen um ihren absoluten Sinn und wird damit der menschlichen Selbstgerechtigkeit zu einem Anstoß und „Ärgernis“, das zum „Widersprechen“ reizt[2]. Der bedingungslose Anspruch Jesu steht in diesem Sinn schon hinter der

---

[1] Ps.-Aug. Sermo 207,3.

[2] Mt. 11,6 par.; Mk. 14,27 par.; Lk. 2,34; Röm. 9,32; 1. Pt. 2,8.

frühesten Verkündigung der Gottesherrschaft. Denn da ihr Kommen ohne jede Sicherung und weitere Begründung verheißen wird, ist die Bejahung dieser Predigt zugleich auch die Bejahung der Vollmacht und der Person dessen, der sie bringt. Umgekehrt geht der Sinn der Reichshoffnung als Grenze aller menschlichen Hoffnung und Möglichkeit in das Bekenntnis zu Jesus völlig mit ein: wer nur in diesem Namen das Heil sieht, gibt damit sich selbst und alles menschliche Dasein, das sich Christus nicht öffnen will, ausdrücklich als heillos und verloren preis, um nur durch das eigene Sterben hindurch zu einem neuen Leben zu gelangen. Die ganze Welt spaltet sich durch die Erscheinung Jesu in zwei Parteien, zwischen denen sein Name oder, paulinisch gesprochen, das Wort vom Kreuze steht, das den Einen als rettende Gotteskraft, den Andern als reine Torheit gilt[1], so daß ihre „Verstockung" nur ärger wird[2]. Allein es bleibt nicht bei einem theoretischen Gegensatz. Indem sich die Botschaft Christi lebendig und unüberwindlich zeigt, wird sie ihren Feinden zum Gericht[3], und ihre Ablehnung schlägt von selbst um in offene Wut und Verfolgung. Die kleine Herde der Christen wird darüber nicht untergehen. Aber sie folgt ihrem Meister nach, und Haß, Verfolgung und Untergang müssen ihr Schicksal sein. Erst im Tode und am Ende der Zeiten beginnt für sie der ewige Triumph[4].

Blickt man von hier auf die Person der Verfolger, so steht es außer Zweifel, daß sie mit ihrem Kampf gegen die Christen und damit gegen Christus selbst[5] im furchtbarsten Sinne schuldig werden und den Zorn Gottes herausfordern[6]. Aber ihre Schuld hebt auf der anderen Seite doch die Tatsache nicht auf, daß die neue Heilsbotschaft fort und fort auch an sie ergeht und noch nicht aufgehört hat, jeden Sünder zur Buße und zur Rettung zu rufen. Eben in dieser Doppelseitigkeit besitzt das neutestamentliche Zeugnis seinen eigentümlichen geschichtlichen Ernst, der zur Verantwortung fordert und in die Entscheidung drängt. Das Martyrium stellt seine letzte, nicht mehr überbietbare Konsequenz dar, insofern der Märtyrer sich selbst für die Wahrheit seines Wortes einsetzt in einer Bezeugung durch den Tod. — Für die verstockten Verfolger des Märtyrers wird sein Blutzeugnis damit aus einer äußersten Drohung zum ewigen Fluch. Dieser Gedanke wird besonders in der Offenbarung

[1] 1. Kor. 1, 18; vgl. 2. Kor. 2, 16; Phil. 1, 28.

[2] Mt. 10, 14f; Joh. 12, 37—40; Act. 28, 25—27; Röm. 9, 18; vgl. Mk. 4, 11f. par.

[3] Mt. 10, 15 par.; 12, 41f.; Joh. 12, 48; 15, 22.

[4] S. zum ganzen Abschnitt oben S. 5ff.

[5] So Act. 9, 4f.; 22, 7f.; 26, 14f.

[6] Vgl. etwa Mt. 10, 18; Mk. 13, 9; 1. Kor. 15, 9; 2. Thess. 2, 12; Joh. 15, 22.

des Johannes mit aller Anschaulichkeit herausgearbeitet. Mit ungeduldigem Racheschrei rufen die erschlagenen Märtyrer im Himmel nach der Vergeltung[1]. Christus, der selbst tot war und wieder lebendig ist[2], erscheint als Richter, und mit Heulen erkennen die Geschlechter der Erde, „in wen sie gestochen haben"[3]. Das Gericht ergeht über die Gottlosen, und es ertönt der apokalyptische Lobpreis Gottes, der an der einst so mächtigen Babel das Blut seiner Knechte gerächt hat[4]. Derartige Sätze, in denen die glühende Erregung einer Verfolgungszeit nachzittert, gehören zum Äußersten, was innerhalb des Neuen Testaments nach dieser Seite hin möglich ist. Aber sie sprengen nicht den Rahmen der christlichen Verkündigung, wie sie auch sonst erscheint[5], wenn man sich vergegenwärtigt, daß das Gericht, von dem hier die Rede ist, das jüngste Gericht am Ende der Zeiten ist, durch das eine Mission in der Welt bis dahin nicht ausgeschlossen wird.

Das Gegenstück zu den eschatologischen Visionen der Offenbarung bildet das geschichtliche Doppelwerk des Lukas. Lukas sieht von Paulus her das Leben der Kirche unter ihren Missionsauftrag gestellt und schildert ihre Geschichte als Geschichte der sich ausbreitenden Verkündigung. Ein gewisses apologetisches Interesse kommt hinzu, um die milden und gewinnenden Züge der neuen Religion so stark wie möglich zu unterstreichen. Auch Lukas weiß, daß Gott einen Tag gesetzt hat, da er den Erdboden mit Gerechtigkeit richten wird und Christus selbst als Weltenrichter erscheint[6]. Aber nur um so dringlicher empfindet er die Verpflichtung, alle Völker, die noch aus „Unwissenheit" fehlen[7], mit der rettenden Botschaft zu erreichen[8]. Die Christen rechnen nicht mit einem allgemeinen Erfolg[9], aber sie dürfen nicht müde werden und hoffen bis zuletzt auf die Umkehr ihrer Gegner, für die es auch in der letzten Stunde noch nicht zu spät ist[10]. Sie hassen und fluchen nicht, sondern bitten für die, die sie beleidigen[11]. Diese Bestimmung gilt gerade dort, wo die Versuchung, ein entgegengesetztes Verhalten einzunehmen, besonders groß wird: nach dem Vorbild Christi[12] stirbt der Märtyrer Stephanus mit einem Gebet für seine Mörder auf den Lippen[13]. Daß eine solche Bitte nicht sinnlos und nicht vergeblich ist, wird ohne viele Worte mit ergreifender Eindringlichkeit gezeigt: der Mann, der der Steinigung als Führer beiwohnt und die Christen am

---

[1] 6,10. [2] Apk. 1,18; 2,8. [3] Apk. 1,7.
[4] Apk. 19,2; vgl. 18,24. [5] Vgl. 2. Theff. 1,5—10 und oben S. 145 Anm. 3.
[6] Act. 10,42; 17,31. [7] Lk. 23,34; Act. 3,17; 17,30.
[8] Lk. 24,47; Act. 1,8. [9] Lk. 2,34; 10,6; Act. 28,26f.
[10] Lk. 23,39—43; der Schächer am Kreuz gehört zum Sondergut des Lukas.
[11] Lk. 6,28. [12] Lk. 23,34. [13] Act. 7,59.

rasendsten verfolgt, ist kein anderer als Saulus[1], der bald darauf zum vornehmsten Apostel und „auserwählten Werkzeug" Gottes berufen wird[2].

Der Glaube an die göttliche Erwählung steht unausgesprochen hinter jeder christlichen Betrachtung der Menschenwelt und macht auch das Urteil über die Verfolger so weit, frei und streng. Die Kirche kämpft nicht gegen bestimmte Personen oder Institutionen, sondern weiß, daß sie es letzten Endes mit dem unsichtbaren Fürsten dieser Welt und mit überpersönlichen Mächten und Gewalten zu tun hat[3]. Das lösende Bekenntnis zu Christus folgt darum nicht aus der natürlichen Beschaffenheit der Menschen, sondern muß von Gott geschenkt werden[4], der Viele berufen hat und Wenige auserwählt[5]. Man kann es also wohl zugestehen, daß hinter der Ablehnung Christi, menschlich gesehen, keine besonders niedrige oder gottlose Gesinnung zu stehen braucht. Die Feinde der Christen eifern ihrer Meinung nach vielleicht gerade um Gott[6] und glauben ihm einen Dienst zu erweisen, wenn sie sie töten[7]. Aber das ändert nichts an der Tatsache, daß Christus Gottes letztes Wort an die Welt gewesen ist, an dem alles menschliche Wesen seine Scheidung und Entscheidung erfährt. Die Christen können in dieser Lage nichts tun, als feststehen und ihre Botschaft so verkündigen, wie sie ihnen aufgetragen ist, den Einen ein Geruch des Lebens zum Leben, den Andern des Todes zum Tod[8]. Sie können ihren Ernst so wenig abschwächen, wie sie das künftige Urteil Gottes nach eigenem Ermessen vorweg nehmen dürfen. Die Kirche hält die Tür des Wortes offen[9] und bleibt zur Verantwortung jedermann bereit[10], „solange es heute heißt"[11]. Die Macht, für immer durch das Wort zu erwählen oder zu verstocken, steht nicht bei ihr, sondern bei Gott[12]. —

Es ist, vom Neuen Testament aus gesehen, gar nicht besonders überraschend, daß der Glaube an die werbende und gewinnende Kraft des Märtyrertums in der alten Kirche durchaus nicht die große Rolle spielt, die man ihm gewöhnlich zuschreiben möchte. Die religiöse Gewißheit, daß die Kirche Christi durch keine Macht der Welt zu vernichten ist, und daß ihr Zeugnis nicht aufhören soll, liegt auf einer anderen Ebene und

---

[1] Act. 7,58; 8,1—3. [2] Act. 9,15. Vgl. oben S. 86.

[3] Röm. 16,20; Eph. 6,12; Phil. 1,28; 2. Thess. 2,7—10; 3,3; Joh. 8,44; 1. Pt. 5,8f.; Apk. 2,10; 3,9; 12,12; 16,14; 20,7. [4] Mt. 16,17. [5] Mt. 22,14.

[6] Röm. 10,2; vgl. Gal. 1,14. [7] Joh. 16,2.

[8] 2. Kor. 2,16; vgl. Phil. 1,28; 2. Thess. 1,5—10.

[9] Kol. 4,3; vgl. 1. Kor. 16,9; 2. Kor. 2,12; Act. 14,27; Apk. 3,8.

[10] 1. Pt. 3,15. [11] Hebr. 3,13.

[12] Mk. 4,11f.; Joh. 12,37—40; Act. 28,25—27; Röm. 9,18; 2. Thess. 2,11f.; 1. Pt. 2,7—10.

hat mit der Abschätzung der propagandistischen Möglichkeiten, die im Martyrium liegen können, an und für sich gar nichts zu tun. Daß diese Möglichkeiten bestehen und unter Umständen zum Segen der Kirche ausschlagen können, hat man allerdings schon früh empfunden[1]. Aber wo die Verfolgungen wirklich gekannt werden und nicht bloß ihre äußeren Leiden, sondern auch die innere Not, der Abfall und die Verwirrung, die sie mit sich bringen, lebendig vor Augen stehen, da hütet man sich im allgemeinen vor einer leichtfertigen Hoffnung auf dieses letzte Werbemittel der Kirche. Das Pochen auf den moralischen Sieg und Erfolg der Märtyrer begegnet während der ersten drei Jahrhunderte tatsächlich niemals im Raum der Kirche; nur dort, wo sich ein Schriftsteller apologetisch an die Verfolger zu wenden sucht, begegnet diese Betrachtungsweise gelegentlich. So hält schon Justin den Juden entgegen, daß die Kirche wie ein Weinstock um so besser wächst, je mehr man ihn beschneidet[2], und vor den Heiden bekennt er mit Nachdruck, durch die Standhaftigkeit der christlichen Märtyrer für ihren Glauben gewonnen zu sein[3]. In einer literarisch komponierten Märtyrerakte[4] weist der verhörte Christ selbst vor seinem Richter darauf hin: je mehr man die Anhänger der wahren Lehre zu töten suche, um so mehr werde ihre Zahl von Gott vermehrt[5]. — Der Gedanke, daß die Christen von Tag zu Tag zunehmen, während man sie zu strafen unternimmt, begegnet auch sonst[6]. Die klassische Formulierung dieses Gedankens findet sich bei Tertullian, und bei ihm wird auch die dahinter stehende Absicht völlig deutlich. Nachdem sein Apologetikum, das sich

[1] Vgl. schon Phil. 1,12-14 neben 1,24f.; (christologisch: Mk. 15,39 par.; Joh. 12,24); Klemens Alex. Strom. IV 73,5; Hippol. In Dan. II 38,3f.; vgl. III 28,6; Pass. Perp. etc. 17. 21,1f.; Ps.-Cypr. De laude mart. 15f. Die Beispiele für unmittelbare missionarische Wirkungen der Martyrien sind keineswegs so zahlreich, wie im allgemeinen vorausgesetzt wird (z. B. bei A. v. Harnack, Die Mission und Ausbreitung des Christentums [1924[4]] 377f. 506f.). Neben dem Beispiel des heidnischen Wachtmeisters Pudens in der Passio Perpetuae (unten S. 150) wäre auf den legendären Bericht über den Märtyrer Basilides, Eus. H. E. VI 5, und vielleicht noch auf das Selbstzeugnis Justins (unten Anm. 3) zu verweisen.

[2] Dial. 110,4. Apol. I 4,7 gehört, richtig übersetzt, nicht hierher: G. Rauschen, Floril. patrist. II (1911) 14 Anm. 1. [3] Apol. II 12,1—4.

[4] Über die „Unechtheit" der Acta Apollonii s. J. Geffcken, Die Acta Apollonii, NGG. 1904, S. 262—284; H. Niedermeyer, Über antike Protokoll-Literatur, Diss. Gött. (1918) 65. 72f.; O. Stählin in W. v. Christ, Geschichte der griechischen Literatur II,2 (1924[6]) 1255. [5] Act. Apoll. 24.

[6] Ep. Diogn. 6,9. Der Diognet-Brief kann schwerlich vor der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts entstanden sein; vgl. E. Molland, Die literatur- und dogmengeschichtliche Stellung des Diognet-Briefes, ZNW. XXXIII (1934) 289—312, besonders S. 293ff.

zugestandenermaßen an die Spitzen des römischen Reiches wendet[1], alle Gründe des Rechts, der Vernunft und der Sittlichkeit erschöpft hat, die gegen eine Verfolgung der Christen sprechen, bricht seine Beweisführung im letzten Kapitel mit einem Mal ab, und statt dessen heißt es plötzlich mit scharfer Wendung: „Aber fahrt nur so fort, ihr vortrefflichen Beamten, die ihr euch beim Volke beliebt macht, indem ihr die Christen schlachtet! Quält uns, foltert uns, verurteilt uns und richtet uns zugrunde! Der Beweis unserer Unschuld liegt in eurer Ungerechtigkeit. Eben dazu läßt uns Gott solches erleiden ... Aber die raffinierteste Grausamkeit wird euch nichts nützen. Sie wirkt weit eher als Propaganda (inlecebra) für unsere Gemeinschaft. Wir werden mehr, je öfter ihr uns niedermäht: das Blut der Christen ist eine Saat[2]." Die taktische Abzweckung dieser Sätze liegt auf der Hand. Indem Tertullian die werbende Kraft des Martyriums rühmt, möchte er die Regierung in Wirklichkeit davon abbringen, weiterhin Märtyrer zu machen. In seinem offenen Brief an den Prokonsul Skapula hat er diesen Versuch später noch einmal wiederholt[3]. Aber es ist klar, daß Tertullian hier als Advokat redet. Er weiß sehr wohl, warum er seine stolzen Ausführungen in den an die christliche Gemeinde gerichteten Schriften nicht wiederholt. Sein Verhalten ist damit typisch für die ganze Verfolgungszeit.

Wie sieht die kirchliche Martyrologie, wie sehen die Märtyrer selbst ihr Verhältnis und ihre Aufgabe vor den Verfolgern? Es läßt sich nicht verkennen, daß diese Seite der Sache schon im zweiten Jahrhundert an Bedeutung verliert, um dann im dritten überhaupt keine Beachtung mehr zu finden. Nicht das Zeugnis vor den Heiden, sondern die Person und das Schicksal des einzelnen Märtyrers fesselt in erster Linie das Interesse. Der Brief der Lyoner sucht den Gedanken eines Zeugnisses „vor allem Volk" wenigstens grundsätzlich festzuhalten[4]. Hier sind es die äußeren Umstände, die es von vornherein unmöglich machen, vor der wütenden Menge auch nur Gehör zu finden[5]; der Satan hetzt das Volk durch den Mißerfolg aller Bemühungen, die Christen zum Abfall zu bringen, nur um so rasender auf[6]. Resigniert beruft sich der Bericht auf ein Schriftwort: „Wer böse ist, bleibe fernerhin böse, und wer gerecht ist, bleibe fernerhin

---

[1] Apol. 1,1: Romani imperii antistites. [2] Apol. 50,12f. [3] Ad Scap. 5.

[4] Eus. H. E. V 2,4 Schwartz 428f.: *καὶ τὴν μὲν δύναμιν τῆς μαρτυρίας ἔργῳ ἐπεδείκνυντο, πολλὴν παρρησίαν ἄγοντες πρὸς τὰ ἔθνη καὶ τὴν εὐγένειαν διὰ τῆς ὑπομονῆς καὶ ἀφοβίας καὶ ἀτρομίας φανερὰν ἐποίουν ...*

[5] Eus. H. E. V 1,9. 31; vgl. Pass. Scil. 4.

[6] Eus. H. E. V 1,57; über die Teufelsmythologie s. auch unten S. 158.

gerecht[1]." Das Polykarp-Martyrium ist dagegen wieder der allgemeinen Entwicklung vorausgegangen: es läßt diese Frage überhaupt ganz beiseite. Wenn von dem moralischen Eindruck die Rede ist, den das würdige Auftreten Polykarps auch vor Heiden hervorgerufen habe, so ist dabei nicht an eine tiefer gehende Wirkung gedacht[2], sondern es soll nur auf alle Weise der Ruhm seiner Person gefeiert werden, die allen künftigen Märtyrern als Muster gesetzt ist[3]. Die letzte Urkunde, die den Gedanken des martyrologischen Zeugnisses noch mit vollem Ernste herausarbeitet, ist wohl nicht zufällig vom Montanismus beeinflußt; es sind die von Tertullian redigierten[4] Akten der Perpetua, Felicitas und ihrer Genossen vom Beginn des dritten Jahrhunderts. Hier kommt gerade die Doppelseitigkeit in der Wirkung des Martyriums mit ursprünglicher Gewalt zum Ausdruck: es geschieht „den Ungläubigen zum Zeugnis und den Glaubenden zum Heil"[5]. Kopfnickend und mit einem drohendem Schütteln der Hände geben die Märtyrer noch in der Arena öffentlich zu verstehen, daß der Richter jetzt über sie, Gott aber einst über den Richter das Urteil zu sprechen hat[6]. Gerade die Schroffheit, mit der sie an den kommenden Gerichtstag erinnern — die Heiden sollen sich ihre Züge merken, um sie dann wieder zu erkennen —, löst nicht nur Entsetzen aus, sondern bringt, wie es heißt, auch „viele" zum Glauben[7]. Selbst der Wachtmeister im Gefängnis wird zuletzt durch die wunderbare Kraft und Ruhe seiner Häftlinge innerlich gewonnen[8] und empfängt die Mahnung, sich auch durch ihr blutiges Ende in seinem Glauben nicht etwa verwirren, sondern bestärken zu lassen[9].

Auch unter den großen Theologen des zweiten und dritten Jahrhunderts ist die Ausbeute gering. Hippolyt macht in seiner Auslegung des Daniel-Buches die Bemerkung, daß Gott durch das, was er an den Märtyrern geschehen läßt, ebenso Lobpreis und Glauben weckt, wie er einst durch die drei hebräischen Jünglinge unter den fernen Barbaren verherrlicht ward[10]. Auf eine missionarische Verantwortung, die dem Märtyrer auferlegt sei, kommt Klemens von Alexandrien zu sprechen. Er kritisiert die gewissenlose Gleichgültigkeit, mit der die meisten Märtyrer, nur auf ihren eigenen himmlischen Vorteil bedacht, ihre Verfolger zu reizen suchen und dadurch in Schuld verstricken, statt sie eines besseren

[1] Eus. H. E. V 1,58; Apk. 22,11. [2] Mart. Pol. 3,2; 7,2; 19,1.
[3] S. oben S. 82f. [4] S. oben S. 117 Anm. 2.
[5] Pass. Perp. etc. 1,4: non credentibus in testimonium, credentibus in beneficium. [6] Pass. Perp. etc. 18,4. [7] Pass. Perp. etc. 17.
[8] Pass. Perp. etc. 9,1. [9] Pass. Perp. 21,1f.
[10] In Dan. II 38,3f.; vgl. III 28,6.

zu belehren und liebevoll zu „erziehen“[1]. Die markionitischen Ketzer, welche in dualistischer Verachtung des Leibes absichtlich den Tod suchen, verdienen darum überhaupt nicht den Namen von Märtyrern[2]. Es ist deutlich, wie Klemens, der ja auch die Heidenwelt schon weithin vom Geiste Christi durchdrungen glaubt[3], im Grunde von einer unbedingten sachlichen Notwendigkeit der Martyrien überhaupt nicht überzeugt ist, und darum nach Möglichkeit davor zurückhalten möchte[4]. Gewiß kann auch ein würdiges Sterben dazu dienen, die christliche Wahrheit zu empfehlen[5], aber die Auseinandersetzung mit der Welt vollzieht sich doch in erster Linie in der Sphäre der geistigen Belehrung und Diskussion. So kommt es zu dem etwas rührenden Wunsche, ein Christ solle auch im Angesicht des Todes nicht müde werden, sich vor seinen Feinden zu verteidigen, um sie, so gut es geht, zu unterrichten[6]. Daß der Märtyrer vor seinem Tode belehrende Reden hält, ist in den literarischen Märtyrerakten ein beliebter Zug[7]. Der Gedanke einer direkten sittlichen Verantwortung für seine Verfolger taucht bei Origenes wieder auf[8], ohne eine größere Rolle zu spielen. Sonst erscheint er nur noch bei Petrus von Alexandrien, um das biblizistische Verbot einer provozierenden Haltung lebendiger und tiefer zu begründen[9]. Der Gedanke kommt im allgemeinen nicht zu einer stärkeren Entfaltung. Martyrien müssen sein, nicht bloß als Prüfung Gottes, und weil Satan die Kirche zu allen Zeiten verfolgt, sondern weil diese selbst der sühnenden Kraft, der Fürbitte und des Vorbilds der Märtyrer gar nicht entbehren kann[10]. Von der Kirche ist vor allen Dingen die

[1] Strom. IV 13,1; 41,4; 77; 95; vgl. 131,3f.

[2] Strom. IV 17. Daß es sich hier um markionitische Märtyrer handelt, wird bei dem anerkannten martyrologischen Eifer der Markioniten mit Recht als wahrscheinlich angesehen; vgl. A. v. Harnack, Marcion (1924²) 150.

[3] Strom. I 5,2f.; II 23. 25.

[4] Vgl. oben S. 110ff.

[5] So namentlich in der Polemik gegen Herakleon, Strom. IV 73,5; vgl. auch den Bericht über das Jakobus-Martyrium in den Hypotyposen, Eus. H. E. II 9,2. Im allgemeinen spricht auch Klemens nicht geradezu von Bekehrungen, sondern nur von dem starken moralischen Eindruck der Martyrien, durch die die Heiden „beschämt“ werden: Strom. IV 13,3; 85,1; vgl. Orig. Hom. Jud. VII 2.

[6] Strom. IV 73,5; 111,1.

[7] Typisch etwa das Pionios-Martyrium oder das Martyrium Apollonii. Die „Echtheit“ derartig ausgedehnter Reden kann unmöglich vorausgesetzt werden; sie erlauben auch kaum die Annahme, daß derartiges öfter, zum mindesten erfolgreich, versucht worden ist; vgl. oben S. 148 Anm. 4 und unten S. 153 Anm. 4.

[8] Vgl. den Nachtrag.

[9] Can. 9f. (Routh, Reliquiae sacrae IV², S. 32—37).

[10] Ihre Vollendung findet diese Betrachtungsweise in der kultischen Verherrlichung der Märtyrer in der siegreichen Kirche: die Märtyrer mußten sterben, damit

Rede; diese ist mit dem Ruhm der Märtyrer wie mit einem neuen Gewande geschmückt[1] und begrüßt das Sterben der Märtyrer als Ausdruck ihrer Begnadung und als Steigerung ihrer eigenen Kraft[2]. Mit dem Sinn des christologischen Zeugnisses hat das Martyrium seine anredende und die Welt bewegende Bedeutung überhaupt verloren[3].

Und doch zeigt das Märtyrerideal gerade in seiner neuen Fassung eine Seite, durch die es jetzt mehr als bisher mit der Außenwelt in Berührung kommt und auch für die Person der Verfolger wieder ein neuartiges Interesse erweckt. Der Märtyrer ist kein Zeuge im ursprünglichen Sinn des Wortes mehr. Er braucht darum eigentlich keine Hörer, sondern höchstens Zuhörer, die sich seine weisen Reden anhören. Aber als der heroische Kämpfer für sein Heil und seine Kirche braucht er Gegner, die er überwinden kann, und Zuschauer, die ihn bewundern. Beides fällt am besten in eins. Es muß den Verfolgern selbst deutlich werden, daß sie mit aller List und Gewalt gegen den Anhänger des wahren Glaubens nichts auszurichten vermögen; gerade wenn sie dies selbst eingestehen, ist die wirksamste Folie für die bewunderungswürdige Größe des heiligen Märtyrers geschaffen. Solche Züge dürfen nicht in missionarische Beleuchtung gerückt und als Anzeichen für eine Bekehrung der Feinde gewertet werden. Vom Polykarp-Martyrium war bereits die Rede[4]. Aber auch der Lyonerbrief gehört in diesen Zusammenhang, wenn er die Folterknechte, ermüdet von den einen ganzen Tag lang vergeblich aufgewandten Martern, zuletzt erklären läßt, „daß sie geschlagen seien", und daß sie keine Mittel mehr wüßten, die wunderbare Widerstandskraft ihres Opfers zu überwinden, das doch nur eine arme, gebrechliche Sklavin war[5]. Im

---

wir jetzt ihre Verdienste und ihre Hilfe genießen können; so z. B. Asterios Amas. Hom. X in s. mart., Mg. XL 313. Origenes schwankt Hom. Num. X 2 noch in sehr bezeichnender Weise zwischen Hoffnung und Furcht, wenn er an eine mögliche Verfolgung denkt.

[1] Cypr. ep. 10, 5.

[2] Mart. Fruct. 6, 2: ut credentibus fides augeretur et paruulis monstraretur exemplum, erscheint der Heilige und verhindert die Zerstückelung seiner Reliquien; vgl. dagegen Pass. Perp. etc. 4, 1 (S. 150 Anm. 5). Das Fructuosus-Martyrium stammt wohl erst aus dem vierten Jahrhundert.

[3] Wenn Erasmus von Rotterdam in seiner Cyprian untergeschobenen Schrift „De duplici martyrio ad Fortunatum", beim ursprünglichen Sinn der Worte „martyr" und „testis" einsetzend, wieder betont, daß von jedem echten „Zeugnis" eine werbende Kraft auf die Mitwelt ausgehen muß, so verrät sich sein Versuch schon damit als eine Fälschung; dieser Gedankengang begegnet vor Augustin niemals so. Vgl. im übrigen F. Lezius, Der Verfasser des pseudocyprianischen Traktates de duplici martyrio, Neue Jahrb. für dt. Theol. IV (1895) 95—110; 184—243, besonders S. 188 ff.

[4] S. oben S. 86 f. [5] Eus. H. E. V 1, 18.

Polykarp-Martyrium bedauern die umstehenden Heiden die ehrwürdige Gestalt des christlichen Bischofs[1]. Das Apollonius-Martyrium geht noch einen Schritt weiter, indem hier der Richter selbst seinen Schmerz darüber äußert, daß ihn die Gesetze zwingen, gegen einen so hochstehenden Menschen gerichtlich vorzugehen[2]. Der christliche Märtyrer, der seinen Richtern „das geistige Auge erleuchten" will[3], erscheint in der Rolle des Sokrates und beruft sich ausdrücklich auf dieses Vorbild[4]. Solche Auseinandersetzungen sind literarisch zu beurteilen und geben der rhetorischen Ausgestaltung im einzelnen freie Bahn. Sie erinnern im Stil an die sogenannten „heidnischen Märtyrerakten"[5] und überhaupt an das hellenistische Ideal des mutigen, seiner Überzeugung treuen Philosophen, der sich vor dem Thron des „Tyrannen" nicht einschüchtern läßt[6] und im Bewußtsein der unerschütter-

---

[1] S. oben S. 150 Anm. 2.

[2] Mart. Apoll. 45; vgl. Act. Acac. 6; Cypr. 4,1; Mart. Montani etc. 18,2.

[4] Mart. Apoll. 44; vgl. Mart. Pion. 7,3 und schon Mart. Pol. 10,1. In solchem Zusammenhang erscheint die Wahrheit des Christentums wie die Wahrheit einer philosophischen Lehrmeinung, nur daß sie wie ihr Urheber nicht menschlichen, sondern göttlichen Ursprungs ist; Mart. Apoll. 24 Krüger 32: *οὐ δύναται νικηθῆναι τὸ δόγμα τοῦ θεοῦ ὑπὸ δόγματος ἀνθρωπίνου*. Der lehrhafte Zug verändert den Charakter und Aufbau der ursprünglichen Märtyrerakte mit der Zeit vollständig. „Aus dem einfachen Verhör des Angeklagten durch den Richter wird schließlich ein langatmiges Religionsgespräch, mit allen Gemeinplätzen der Apologetik und allen Kunstmitteln der Rhetorik ausgeputzt. Dabei treten die Reden der untersuchenden Beamten, die in den eigentlichen Gerichtsakten die Hauptsache waren, immer mehr hinter den erbaulichen, oft auch mit Zitaten aus der Heiligen Schrift und aus Profan-Autoren geschmückten Reden und langen Gebeten der Christen zurück": O. Stählin in W. v. Christ, Geschichte der griechischen Literatur, Handb. der Altert.-Wiss. 7, II, 2 (1924[6]) 1250. Das Äußerste in dieser Richtung leisten die apokryphen Apostelakten, wo die Märtyrerapostel noch am Kreuz — womöglich tagelang — erbauliche Reden und hohe Offenbarungen zu verkündigen haben: Act. Petri Vercell. 38 f.; Andr. 21—24; Philipp. 139—144.

[4] Mart. Apoll. 41; vgl. 19; Mart. Pion. 17,2 f.; dazu A. Harnack, Sokrates und die alte Kirche (1900).

[5] Über diese A. Bauer, Heidnische Märtyrerakten, Arch. für Papyrusforsch. I (1901) 45; W. Wilcken in Wilcken-Miteis, Grundzüge und Chrestomathie der Papyruskunde (1912) 44 f.; W. Weber, Eine Gerichtsverhandlung vor Kaiser Trajan, Hermes L (1915) 90 Anm. 3; H. Niedermeyer, Antike Protokoll-Literatur, Diss. Gött. (1918) 76, und vor allem die kritischen Einschränkungen von A. v. Premerstein, Zu den sogenannten alexandrinischen Märtyrerakten, Philologus Suppl. XVI (1923) 71—73.

[6] Über den klassischen Begriff der *παρρησία* und die „kühnen" Reden der Märtyrer vor Gericht s. E. Peterson, Zur Bedeutungsgeschichte von *ΠΑΡΡΗΣΙΑ* Reinhold-Seeberg-Festschr. I (1929) 283—297, besonders S. 293. Der Begriff des *τύραννος* begegnet schon 4. Makk. 9,30; 11,24 usw. In den gleichen Umkreis gehört auch der apologetische Vergleich der Märtyrer mit den antiken Vorbildern der Standhaftigkeit bei Klemens Alex. Strom. IV 56; Tertull. Apol. 50,3—11.

lichen Überlegenheit seines Geistes keiner Qualen achtet[1]. In der gleichen Weise triumphiert nun auch der christliche Weise über seine Richter[2], dankt seinen Peinigern womöglich für die Dienste, die sie ihm erweisen[3], und geht, unempfindlich gegen alle körperlichen Schmerzen[4], lachenden Mundes in den Tod[5]. Er stemmt sich, heißt es in einem pseudocypriani-

[1] Über diese Zusammenhänge vgl. J. Geffcken, Zwei griechische Apologeten (1907) 246—249; ders., Die christlichen Martyrien, Hermes XLV (1910) 493—505. Besonders wichtig ist Epiktet, weil er — als einziger unter den Philosophen, vielleicht unter orientalischer Beeinflussung — den Begriff der *μαρτυρία* in einer an den christlichen Sprachgebrauch, besonders bei Klemens, erinnernden Bedeutung verwendet: Dissert. I 29; III 22,87f.; 24,111ff.; IV 8,30ff.; vgl. darüber R. Reitzenstein, Historia monachorum und Historia Lausiaca (1916) 86f.; Bemerkungen zur Martyrienliteratur I: Der Name Märtyrer, NGG. 1916, S. 445—449, und die demnächst erscheinende Arbeit von R. Asting, Die Verkündigung des Wortes im Urchristentum I: Das Wesen der Verkündigung an den Begriffen „Wort Gottes", „Evangelium" und „Zeugnis" dargestellt. Versuche, den ursprünglichen Sinn des christlichen Märtyrertitels von hier aus zu erschließen, sind indessen grundsätzlich unzulässig. Die gnostische Auffassung bei Klemens (oben S. 110ff.) bedeutet selbst schon eine Umdeutung des urchristlichen Begriffs in einem neuen, griechischen Geist, und bei den Apologeten ist die Bezeichnung des Märtyrers schon ganz zum Titel erstarrt, was er bei Epiktet gerade nicht ist. — Daß für die Zeichnung des Märtyrerideals im hellenistischen Geist nicht bloß die philosophische, sondern auch die „religiöse Aretalogie" des Hellenismus in weitestem Umkreis als Vorbild in Betracht kommt, zeigt R. Reitzenstein, Hellenistische Wundererzählungen (1906) 35—83; weiteres Material bei K. Kerényi, Die griechisch-orientalische Romanliteratur in religionsgeschichtlicher Beleuchtung (1927) 95ff. und L. Bieler, *ΘΕΙΟΣ ΑΝΗΡ*: Das Bild des göttlichen Menschen in Spätantike und Frühchristentum (1935).

[2] Act. Acac. 4; Mart. Mariani etc. 5,8—6,1; Montani etc. 19,6; Act. Maxim. 2,2; Mart. Con. 5,8f.; Claud., Aster. etc. 1,8f.; Fruct. 7,1; Iren. 4,4; Sabae 6,5; vgl. Act. Phileae etc. 3,2; Mart. Andr. apost. alterum 5; Tertull. Apol. 49,5f. Das Höhnen des heidnischen Richters ist bereits jüdisch: Rabba Genes. 11,6; vgl. A. Schlatter, Der Märtyrer in den Anfängen der Kirche, Beitr. zur Förd. christl. Theol. XIX (1915) 258.

[3] Klemens Alex. Strom. IV 14,1; 80; Act. Phileae etc. 3,3; ähnlich Mart. Apoll. 46.

[4] Der Glaube an eine tatsächliche Schmerzunempfindlichkeit wunderbarer Art, die dem Märtyrer zuteil wird (vgl. oben S. 89ff.), und die als eine Begleiterscheinung des ekstatischen Glaubens vielfach wirklich eingetreten sein mag (vgl. z. B. Pass. Perp. etc. 20,3; dagegen psychologisch erweicht Mart. Mariani etc. 6,1—5; Montani etc. 21,3f.; vgl. Act. Thomae apost. 165), verbindet sich schon im Polykarp-Martyrium 2,2 mit der Verherrlichung der heroischen Gleichgültigkeit gegen den Schmerz, die die Bewunderung herausfordert; ähnlich Act. Carpi etc. 3,35; Mart. Iren. 4,4. 12; vgl. S. 92 Anm. 2. In den späteren Märtyrerakten gehört sie einfach zum „Schema der Darstellung"; vgl. H. Achelis, Das Christentum in den ersten drei Jahrhunderten II (1912) 444f.

[5] Das Lachen des Märtyrers, der sich unter den Streichen seiner Henker der himmlischen Herrlichkeit sicher weiß, begegnet wiederholt als ein typischer Zug: Act.

schen Traktat, dem „Preis des Martyriums", pathetisch, „wie der wehrende Damm gegen das feindliche Meer, mag ihn die Flut auch treffen und der rückkehrende Ozean immer aufs neue gegen ihn stoßen. Die Tugend bleibt unerschütterlich und sinkt nicht unter im schäumenden Wogenmeer"[1]. Der Märtyrer gibt in einem solchen Moment nicht nur den Menschen, Freund wie Feind, ein gewaltiges „Schauspiel"; auch die Engel des Himmels und die Dämonen der Unterwelt sind staunende Zeugen seines Siegs[2].

So verliert der Märtyrer in der Rolle des Tugendhelden mehr und mehr von seiner christlichen Eigenart, und die kirchliche Beurteilung des „Wettkampfes" rückt mit der heidnischen näher und näher zusammen. Es handelt sich jetzt in der Tat im vollen Sinn des Wortes um einen Wettkampf, in dem es um die Bewährung der eigenen Tugend oder, wie es christlich öfter heißt, der „Frömmigkeit" des Märtyrers geht[3], für die er im eigenen Namen einzutreten hat[4]. Die Gefahr liegt nahe, daß sich mit der ichhaften Zielsetzung im Martyrium[5] nun auch der Gegensatz gegen die Verfolger vom sachlich-religiösen auf das individuell-moralische Gebiet verlegt und zu einer offenen Feindschaft entwickelt. Allein für das erste kommen die hier liegenden Keime noch nicht zur Entfaltung. Die Zeichnung des heidnischen Richters in den Märtyrerakten ist meist von

---

Carpi etc. 4,38; Apoll. 8; Cass. 2,1; Mart. Andr. apost. alterum 5; Acta Philippi apost. 126 (20); Sulp. Sev. ep. 2,11.

[1] Ps.-Cypr. De laude mart. 4; vgl. Act. Phileae etc. 2,11.

[2] Orig. Exhort. mart. 18 (hier paränetisch gewandt). Bezeichnend ist auch cap. 4 der Rat, falls man keinen vollen Frieden gewinnnen kann, die *ταραχή* wenigstens nach außen hin nicht zu zeigen, das Gesicht zu wahren.

[3] Die Begriffe gehen ineinander über und können gar nicht scharf geschieden werden, sobald das Martyrium als „Ausdruck" der Frömmigkeit zugleich Tat des Menschen geworden ist. Namentlich in der origenistischen Tradition läuft alles in eins: der *ἐξαίρετος εὐσεβείας θάνατος* erfolgt *διὰ χριστιανισμὸν καὶ εὐσέβειαν καὶ ὁσιότητα* (Orig. Exhort. mart. 29 GCS 26), *ἀνδρείῳ δὲ λογισμῷ καὶ φιλοσόφῳ, μᾶλλον δὲ εὐσεβεῖ καὶ φιλοθέῳ ψυχῇ* (Eus. H. E. VIII 9,8 Schwartz 758). Das spezifisch „christliche" Martyrium ist jetzt das Keuschheits-Martyrium, wie es schon im Bericht Justins, Apol. II 2 (Eus. H. E. IV 17), angedeutet ist und später besonders in der Legende sehr beliebt wird (ein frühes Beispiel bietet das Martyrium der Potamiäna bei Eus. H. E. VI 5,1). Über dessen hellenistische Parallelen s. K. Kerényi, Die griechisch-orientalische Romanliteratur in religionsgeschichtlicher Beleuchtung (1927) 208 ff.

[4] Das kann natürlich auch dann der Fall sein, wenn er seinen Kampf „für Christus" zu führen wünscht; das ursprüngliche Verhältnis ist umgekehrt.

[5] Es ist bezeichnend, daß die Warnung, durch das eigene Versagen im Martyrium das Christentum nicht vor der Welt bloßzustellen, wohl zwischen den Zeilen als praktische Sorge spürbar wird (vgl. oben Anm. 2), aber doch nie ausdrücklich in dieser Form begegnet.

erstaunlicher Ruhe und Sachlichkeit, auch wenn man die Ungerechtigkeit des Christenprozesses in der Art der Apologeten zu kritisieren versucht[1]. Wenn sich ein Märtyrer gelegentlich ungebührlich oder herausfordernd benimmt, so ist meist nur ein gewisses gespreiztes Bewußtsein von der Würde des Augenblicks und seiner Aufgabe, kaum jemals, soweit wir erkennen können, eine persönliche Gereiztheit oder allgemeine Erbitterung daran schuld[2]. Diese richtet sich höchstens gegen die Angeber und Verräter, Juden oder Ketzer[3]. Das Urteil der staatlichen Behörde nimmt man mit trotzigem Gleichmut entgegen. „Tu, was dir geboten ist", ist eine beliebte Antwort an den zaudernden Richter, der die Christen durch gütliches Zureden oder durch Drohungen umzustimmen hofft[4]. Zuweilen erinnert man sie auch an die Bestrafung Gottes, die ihnen für ihr Tun droht[5]. Allgemein ist die Überzeugung, daß hinter den Verfolgern der Teufel steht, der die Christen durch sie zu Fall bringen möchte, und als der eigentliche Feind und Versucher, der überwunden werden muß, gelten dementsprechend nicht die menschlichen Feinde der Märtyrer, sondern der Teufel selbst[6]. —

[1] Lucius bei Justin Apol. II 2,10; Mart. Pion. 16,6; Act. Acac. 3,2; Pass. Andr. apost. 12.

[2] Vgl. die harmlosen Beispiele, die H. Achelis, Das Christentum in den ersten drei Jahrhunderten II (1912[1]) 433f., zusammenstellt. Die Warnungen des Klemens von Alexandrien, oben S. 150f., zeigen, daß es auch ärgere Fälle gegeben haben wird, aber sie sind uns vielleicht eben deshalb nicht überliefert.

[3] Mart. Pol. 18,1; Hegesipp bei Eus. H. E. III 32; vgl. Mart. Pion. 18,2, dazu 15,2: Εὐκτήμων ὁ ὑποκριτής); vgl. ferner die Polemik Justins Apol. I 2,2 gegen seinen kynischen Konkurrenten Krescenz und das, was Tatian und Eusebios daraus gefolgert haben: H. E. IV 16; auch schon Herm. Sim. VI 2,3f.; VIII 6,4; IX 19,1f.; II. Klem. 17,7. Auch die Apk. Petri 24. 27—29 hat es bei der Ausmalung der künftigen Höllenstrafen weniger auf die Verfolger als auf die Verleumder, Angeber und falschen Zeugen abgesehen. Das Buch steht im übrigen mit seinen rachsüchtigen Phantasien in der altkirchlichen Zeit einzigartig da und zeigt darum nicht zufällig eine besonders starke Beeinflussung durch außerchristliche, orientalisch-hellenistische Jenseitsvorstellungen; vgl. A. Dieterich, Nekyia (1913[2]) 227f.; H. Weinel in E. Hennecke, Neutestamentliche Apokryphen (1924[2]) 317f.

[4] Act. Cypr. 3,6; Mart. Agap. etc. 3,7; Iren. 4,2. 8; Act. Philor. etc. 2,6; ähnlich Act. Carpi etc. 6 (44); Just. 5,7; Eupl. 2,4 (lat.); Maximil. 2. 5; Jul. 2,6; Claud. etc. 2,3; 5,3.

[5] Pass. Perp. etc. 17; 18,4 (oben S. 150); Mart. Con. 5,7; Mariani etc. 12,7; Act. Claudii etc. 1,8; 2,4.

[6] Mart. Pol. 17,1f.; Act. Carpi etc. 17—19 (graec.); die Lyoner, Eus. H. E. V 1,16. 25. 27. 38. 42; 2,6; Pass. Perp. etc. 10,7; 18,3; 20,1 (dazu F. J. Dölger, Der Kampf mit dem Ägypter in der Perpetua-Vision: Das Martyrium als Kampf mit dem Teufel, Antike und Christentum III (1932) 177—188); Mart. Pion. 12,11; 18,12; Act. Maxim. 2,4; Mart. Mariani etc. 2; 5, 1. 4; Montani etc. 6,4f.; Fruct. 7,2;

Eine tiefgreifende Veränderung der martyrologischen Haltung zur „Welt" tritt erst mit Beginn des vierten Jahrhunderts in Erscheinung. Die letzten großen Christenverfolgungen hatten sich die völlige Vernichtung der Kirche zum Ziel gesetzt, und die heidnischen Angreifer waren dabei nicht bloß grausam, sondern auch mit einer bis dahin unerhörten religiösen Leidenschaft und Erbitterung vorgegangen. Sie erscheinen nun auch ihrerseits als fanatische und bewußte Gegner und nehmen als gläubige Anhänger einer mit dem Christentum unversöhnbaren, religiös verstandenen Staatsidee den Kampf auf. Dieser letzte Angriff hatte aber auch mehr als alle früheren die Aussicht auf einen endgültigen Erfolg. Ein Riesenabfall der in langer Friedenszeit mühelos gewonnenen Massen enthüllte der Kirche in beschämender Weise die Grenzen ihres Vermögens und ihrer Widerstandskraft. Eben dies Bewußtsein eines halben Versagens und der äußersten Gefährdung, aus der man nur zuletzt wie durch ein Wunder noch eben entrissen und nun zu ungeahnten Triumphen emporgeführt war, bildet den Hintergrund der leidenschaftlichen Verherrlichung der Märtyrer als „Sieger" über ihre Feinde, während die Erregung des Kampfes noch überall nachzittert. In dieser Zeit gewinnt das Bild des Verfolgers seine typischen, finsteren und abstoßenden Züge, die es nie wieder ganz verloren hat.

Die Geschichtsschreibung des Laktanz und Eusebios bietet für die dementsprechende Verschmelzung des religiösen und moralischen Urteils die ersten Beispiele[1]. Es ist für Laktanz ein feststehender Satz, daß die Gerechtigkeit der Christen nur von Bösewichtern verfolgt werden kann[2]. Ein Kaiser, der den Kampf gegen die Kirche aufnimmt, gilt ihm von diesem Augenblick an nach dem Vorbild des verruchten Tyrannen Nero[3] als „üble Bestie"[4] und pestilenzialische Persönlichkeit[5]. Jedes Laster und jede Abscheulichkeit wird ihm zur

Dasii 4,1; 8,2; Agap. etc. 1,1; 2,4; 4,1; die donatistische Passio Donati et Advocati 2, Ml. VIII 753 sagt über die katholischen Richter: ... diabolo tamen omnium istorum, consiliatore existente. Die gleiche Anschauung ist natürlich auch außerhalb der Märtyrerakten überall in der christlichen Literatur zu belegen.

[1] Ich halte das Buch „De mortibus persecutorum" für ein Werk des Laktanz; s. darüber G. Krüger in M. Schanz, Geschichte der römischen Literatur, Handb. der klass. Altert.-Wiss. 8, III (1922[3]) 429—431.

[2] De mort. pers. 4,1 CSEL. 178: quis enim iustitiam nisi malus persequatur?

[3] De mort. pers. 2. Schon früher hatte sich Tertullian darauf berufen, daß Nero der erste Christenverfolger gewesen sei und von hier aus, Apol. 5,4 Rauschen 25, gefolgert: tales nobis semper persecutores iniusti, inpii, turpes, quos et ipsi damnare consuestis, a quibus damnatos restituere soliti estis. Aber das war Apologetik.

[4] De mort. pers. 25,1; 52,2; ähnlich 4,1; 9,10; 32,4; Inst. V 11; vgl. Euf. H. E. X 4,14. 28. [5] De mort. pers. 8,5; ähnlich 18,9.

Last gelegt. Natürlich steht er auch mit dem Teufel und seinen Helfershelfern im Bunde[1]; aber dieser Umstand entlastet ihn in keiner Weise, offenbart vielmehr nur seinen eigenen teuflischen Charakter[2]. Eusebios karikiert das Bild der Verfolger im allgemeinen etwas weniger kraß. Dafür macht sich in seiner „Kirchengeschichte" noch mehr als bei Laktanz der Einfluß der höfisch-politischen Beurteilung bemerkbar. Das Charakterbild der Herrscher schwankt nicht nur nach ihrer Stellung zum Christentum, sondern auch nach ihrem jeweiligen Verhältnis zum „gottgeliebten" Kaiser, der es siegreich beschützt[3]. Daneben wird freilich schon bei Eusebios deutlich, daß er die Frevel der Heiden als Gegenstück des christlichen Tugendglanzes und der Heldentaten seiner Märtyrer[4] garnicht entbehren kann[5], und damit steht er nicht allein. Vor allem in den unechten Märtyrer- und Apostelakten und überhaupt in der Legendendichtung der Folgezeit wird die Gestalt des blutdürstigen und lasterhaften Christenverfolgers und Tyrannen zu einer stehenden Figur[6]. Das Bedürfnis, die Bösewichter möglichst schon in dieser Zeit nun auch bestraft zu sehen, tritt jetzt ebenfalls unverhüllt hervor[7]. Die siegreiche Kirche beginnt sich ungescheut auf die

---

[1] De mort. pers. 3,2; 16,5; 52,5; ähnlich später Lucifer gegen Konstantius, De Athan. I 28; II 8. 19.

[2] Dagegen sagt noch Dionys von Alexandrien, Eus. H. E. VI 41,2 Schwartz 600, in einer an Joh. 16,2 erinnernden Weise: ... *εἰς ἀνοσιουργίαν λαβόμενοι, μόνην εὐσέβειαν τὴν θρησκείαν τῶν δαιμόνων ταύτην ὑπέλαβον, τὸ καθ' ἡμῶν φονᾶν.*

[3] Hierüber s. R. Laqueur, Eusebius als Historiker seiner Zeit (1929), besonders Kap. 3 und 4.

[4] Das heroisierende Rühmen der „Siegerheiligen der Frömmigkeit" (*ἱερόνικος τῆς θεοσεβείας*, De mart. Pal. 3,1) und ihrer *ἀνδραγαθήματα* (H. E. VIII 12,12) beherrscht die Darstellung der Martyrien gerade bei Eusebios durchaus; vgl. z. B. die typischen Lobeserhebungen H. E. V prooem.; VI 1; das ganze Buch X; De mart. Pal. 4,7 und deren syrischen Schluß, Violet S. 109. Eusebios will für den Kult der Märtyrer die historischen Grundlagen liefern und bietet dementsprechend auch in seiner Sammlung alter Martyrien *οὐχ ἱστορικὴν μόνον, ἀλλὰ καὶ διδασκαλικὴν ... διήγησιν*, H. E. V prooem. 2 Schwartz 400.

[5] Vgl. H. E. V 2,8.

[6] Dem entspricht die phantastische Steigerung in der Zahl der Gemarterten und Gemordeten. Der hl. Pappus bringt es bei seinem Martyrium auf nicht weniger als vierundzwanzigtausend Gefährten; vgl. G. Graf, Das Martyrium des hl. Pappus und seiner 24000 Gefährten, Beitr. zur Gesch. des christl. Altertums und der byzant. Literatur (Festg. A. Ehrhard 1922) 200—217.

[7] Vereinzelte Ansätze dazu sind natürlich schon älter; vgl. Mart. Pion. 10,7; Mariani etc. 12,7f.: die Tötung der Christen hat Pest und Mißwachs zur Folge; Tert. Ad Scap. 3; Act. Cypr. 5,7: der heidnische Richter stirbt eines schnellen und plötzlichen Todes. Aber solche Ausführungen sind, wie namentlich bei Tertullian ganz deutlich ist, immer auch taktisch und apologetisch zu beurteilen. Im Grunde weiß man doch, daß

heidnische Logik zu stützen, daß Gott den Guten in der Welt zu belohnen, den Bösen aber zu stürzen habe. Von hier aus versteht Eusebios namentlich den Sieg Konstantins, während die früheren Schicksalsschläge der Kirche auf den bösen, „alles Schöne hassenden Dämon" zurückgeführt und so beiseite geschoben werden[1]. In einseitiger Wendung gegen die Christenfeinde beherrscht dieselbe Betrachtungsweise auch das Buch „Von den Todesarten der Verfolger"[2]. Laktanz führt darin — nicht selten in starker Spannung zur geschichtlichen Wahrheit — den Nachweis, daß alle Kaiser, die die Christen verfolgt haben, ein böses Ende gefunden hätten, ein Gedanke, der dann mit rachsüchtiger Ausführlichkeit besonders am gräßlichen Tode Maximins veranschaulicht wird[3], dem sogar sein verspäteter Widerruf nichts nützte, wie ausdrücklich hervorgehoben wird[4]. Auf diesem Hintergrunde wird es dann zuletzt deutlich, daß die Christen nicht bloß moralisch, im Martyrium[5], sondern in jedem Sinne gesiegt haben: „Die Gott höhnten, liegen darnieder; die den heiligen Tempel (der Kirche) zerstörten, sind selbst noch tiefer gestürzt; die die Gerechten quälten, sind von himmlischen Schlägen und Martern heimgesucht worden und haben so ihre schuldbeladene Seele ausgehaucht. Die Strafe kam spät, aber sie war gründlich und gerecht[6]." Auch Eusebios feiert den Sieg der Märtyrer, der Kämpfer der Kirche[7], und sieht die Gotteshasser wie die Giganten zu ewiger Strafe gestürzt[8]. Aber er fügt wenigstens hinzu, daß der Sieg noch größer war als das Verdienst[9] und hat nichts dagegen, daß auch die Heiden in bescheidenerem Maße an seinen Früchten teilgewinnen[10].

Es ist für eine gerechte Beurteilung der Kirche zu Beginn der Friedenszeit vielleicht ein Unglück, daß wir ihre Stimmung gegen die Verfolger im wesentlichen nur durch Eusebios und Laktanz kennen, die beide ihrem

---

Gläubige wie Ungläubige von Schicksalsschlägen getroffen werden, und daß nur die Art, sie zu tragen, die Menschen scheidet; so schon Mart. Pion. 10,8; Tertull. Apol. 40f.; Dionys. Alex. bei Eus. H. E. VII 22,2—6. Das Problem taucht in der Auseinandersetzung mit heidnischen Reaktionsbestrebungen bei Ambrosius, ep. 18,18—23. 36—40, von neuem auf und wird schließlich von Augustin in De civ. Dei grundsätzlich beantwortet.

[1] Vgl. z. B. H. E. VII 7,1f.; V 21,1f.; VIII 1,6; X 4,14; 8,2.

[2] De mort. pers. 1,7; 52,1. [3] De mort. pers. 1,7. [4] De mort. pers. 52,1.

[5] De mort. pers. 16,7. [6] De mort. pers. 1,5f.

[7] „Bei keinem anderen Schriftsteller findet sich die Bezeichnung der Märtyrer als Kämpfer, Streiter, und der Verfolgung als eines Krieges häufiger als bei Eusebius": E. Lucius, Die Anfänge des Heiligenkults (1904) 73 Anm. 8.

[8] H. E. X 4,31. Ähnlich sagt Athanasios De decr. Nic. syn. 32 von den Arianern, sie lästerten den Heiland *ἵνα μόνον ὡς γίγαντες θεομαχεῖν φιλονεικῶσιν*.

[9] H. E. X 1,5. [10] H. E. X 1,8.

persönlichen Charakter nach gewiß nicht die würdigsten Dolmetscher des damaligen Empfindens waren[1]. Die kultische Betrachtung der Folgezeit führt die heroisierende Schilderung der Märtyrertugenden und die triumphale Verherrlichung ihres Sieges weiter fort[2]. Hier meldet sich aber auch das Bedürfnis, nicht bloß den äußeren Sieg und Erfolg zu betonen. Die Märtyrer, heißt es, haben ihre Gegner auch innerlich überwunden. In diesem Sinne greift die Reichskirche des ausgehenden vierten Jahrhunderts den alten apologetischen Gedanken von der siegreichen Kraft des Märtyrerblutes wieder auf, um ihn im katholischen und missionarischen Sinne weiter zu entwickeln.

Sowohl Basileios wie Ambrosius bringen den Gedanken vor, daß das Volk der Kirche, bekämpft, immer zahlreicher geworden sei, und daß das Blut der Märtyrer nur neue Kämpfer hervorgebracht habe[3]. „Andere haben die Saat ausgestreut, und wir ernten die Früchte der Märtyrer[4]." Prudentius faßt den Gedanken sogar in dichterische Form:

„Kein Wüten der Verfolgung, das zum Ruhme
Uns nicht gedieh in Strömen edlen Blutes!
Die Zahl der Märtyrer wuchs immer stolzer
Unter dem Hagel[5]."

---

[1] Wie viel schlichter und freier, als die nachträgliche, „erbauliche" Verherrlichung vermuten läßt, das Empfinden der Märtyrer in Wirklichkeit sein konnte, zeigen für die Mitte des dritten Jahrhunderts die bei Eus. H. E. VI erhaltenen Brieffragmente des Dionysios von Alexandrien in überraschender Weise. Der Ernst des kirchlichen Gebots, das bischöfliche Gefühl der Verantwortung und die Erkenntnis der drohenden Gefahr lassen hier die heroische Selbstgefälligkeit ebenso wie alle kultischen Reflexionen über den Wert des Martyriums fast ganz beiseite.

[2] Die Epigramme des Damasus sind in dieser Hinsicht bezeichnend: vgl. z. B. Ihm Nr. 7. 8. 14. 43. 46. In diesem letzten Epigramm wird bereits die Bekehrung des heidnischen Richters erzählt. Aber der Gedanke des sanguis-semen wird nicht ausgesprochen.

[3] Basil. ep. 164, 1; ähnlich Ambros. in ps. XLIII 39 im Blick auf Christus und die Apostel.

[4] Ambros. Exh. uirg. 1, 8 mit Beziehung auf die Reliquien. Der bei Origenes zuerst begegnende Gedanke, daß die Kirche Martyrien und Märtyrersegen für ihren Bestand nötig hat (s. oben S. 95 f.), findet sich immer wieder; vgl. im Osten z. B. Aster. Amas. Hom. 10 Mg. XL 313.

[5] Perist. 4, 85 ff.:

Nec furor quisquam sine laude nostrum
Cessit aut clari uacuus cruoris.
Martyrum semper numerus sub omni
Grandine creuit.

Im Osten greift Asterios von Amasea das Bild des Samens auf, der zum Segen der Kirche aufgegangen ist[1]. Die Verfolger haben jetzt den Hades zum Grab, wo sie vergeblich ihr Tun bereuen können, und ewige Schmach und Vergessenheit deckt ihre Namen. „Die von ihnen Gepeinigten stehen aber in nimmer aufhörender Erinnerung, und ewig jung bleibt ihr Ruhm[2]." Aber Asterios fühlt, daß zwischen der Verdammung der Verfolger und der ursprünglichen Absicht der Verfolgten eine Spannung besteht, die er auszugleichen sucht. Wenn die Märtyrer wie Stephanus für ihre Feinde beten, führt er aus, so wünschen sie damit zwar nicht die Straflosigkeit ihrer Untaten; damit hätten sie sich ja Gottes offenbarem Willen und Gericht widersetzt. Aber sie wünschten doch, daß sie sich bekehren und dadurch der Strafe entgehen möchten, und in diesem Fall wird sogar ihr eigenes Blut wie das Blut Christi zu einem Sühnemittel für den begangenen Frevel[3]. Der positive, missionarische Erfolg des Martyriums gewinnt gesteigerte Bedeutung. Die wunderbare Bekehrung der Verfolger wird neben der Bestrafung der Unverbesserlichen ein festes Ziel der erbaulichen Märtyrerpredigt und -legende[4]. Dem Abendland ist das Bild vom Samen des Märtyrerblutes vor allem durch Augustin vertraut[5]. Die Reformatoren haben es wieder aufgegriffen[6], und bis auf

---

[1] Hom. X Mg. XL 321. [2] Hom. X Mg. XL 320.

[3] Hom. XII Mg. XL 348f.

[4] S. hierüber E. Lucius, Die Anfänge des Heiligenkults (1904) 100f.; E. Schäfer, Die Bedeutung der Epigramme des Papstes Damasus I. für die Geschichte der Heiligenverehrung, Ephemer. liturg. XLVI (1932) S. 309ff.

[5] Vgl. z. B. Enarr. in ps. XXXIX 1; LVIII 1,5; (CXXXIV 24); CXL 21; De ciu. XXII 7; Sermo 22,4; (280,6); 305,1. Den Gedanken bringt auch Chrysostomus sehr häufig, z. B. in S. Iulianum mart. 2; s. Drosid. mart. 2; s. Phoc. mart. 1. Aber die Betrachtung bleibt bei ihm kultisch oder individualistisch-heroisierend, ohne die für Augustin bezeichnende katholisch-kirchliche Zuspitzung. Ähnlich Greg. Naz. Or. 23,5.

[6] Calvin bringt den Gedanken auch wieder in dichterischer Form, CR. LXXX 11 zu Phil. 1,7:

> Sanctus at ille cruor, diuini assertor honoris,
> Gignendam ad sobolem seminis instar erit.

Luther hat den Gedanken in seinem bekannten Lied auf die Brüsseler Märtyrer eigentümlich vertieft und auf die neutestamentliche Verheißung (Lk. 21,15) zurückgeführt, indem er weniger den „missionarischen" Erfolg, als die Unüberwindlichkeit des Märtyrerzeugnisses als das Entscheidende heraushebt, wodurch der Feind „zuschanden" wird; vgl. WA. XXXV 415:

> Die er ym leben durch den mord
> zu schweygen hat gedrungen,
> Die mus er tod an allem ort
> mit aller stym und zungen
> Gar frolich lassen singen.

den heutigen Tag ist es bei allen Konfessionen beliebt geblieben. Es ist aber kein Zufall, daß seine klassische Ausprägung sich gerade bei Augustin findet. Der Gedanke, den das Bild ausdrückt, steht in einem besonderen Zusammenhang mit der missionarischen Fassung seiner Märtyreridee und mit der ganzen katholischen Tendenz seiner Lehre von Kirche und Welt.

Augustin ist der erste Kirchenvater, der das Blutzeugnis der Märtyrer grundsätzlich wieder vor allem als Zeugnis, d. h. als lebendige Anrede versteht, die die Welt für den wahren Glauben erobern soll. „Martyr" heißt, wie er ungezählte Male hervorhebt, auf griechisch nichts anderes als testis, „Zeuge", und das Zeugnis für Christus und seine Wahrheit ist demgemäß der eigentliche Sinn jeden Martyriums[1]. Die Märtyrer scheinen Augustin das Psalmwort auszurufen: „Erwache, Herr, warum schläfst Du!" (Ps. 44,23). Indem sie „sterben und diese Worte sprechen, entschlafen sie und erwecken Christus, der wahrhaftig tot war, mit ihrem Schlaf. Christus ist in gewisser Weise unter den Heiden auferstanden, d. h. die Heiden begannen" — unter dem Eindruck der Martyrien — „zu glauben, daß er auferstanden sei"[2]. Die Märtyrer werden in ihrem Martyrium von der Liebe getrieben, nicht bloß zu Christus und zur Wahrheit[3], sondern auch von Liebe zu ihren Verfolgern[4]. Stephanus, der für seine Mörder betet, ist eben dadurch das Urbild des wahren, christlichen Märtyrers, dem die späteren ebenso gefolgt sind, wie er Christus nachgefolgt war[5]. Die Verfolger tun den Märtyrern Böses, die Märtyrer tun ihnen aber nur

[1] Enarr. in ps. LXXXIX 14; CXVIII 9,2; in ep. Joann. ad Parth. 1,2; in Ioann. ev. 93,3; 94,2; Adn. in Iob 39; De ciu. X 32; Contr. Faust. XXII 76; Sermo 286,1; 328,2.

[2] Enarr. in ps. XLIII 22. Die Verknüpfung mit dem Auferstehungszeugnis klingt lukanisch (s. oben S. 30ff.), ist aber nicht so christozentrisch gemeint, wie es in dem vorliegenden Zusammenhang den Anschein hat: s. oben S. 103f.

[3] Enarr. in ps. XLVII 13.

[4] Enarr. in ps. CXVIII 30,7; CXXXII 7; Sermo 332,1f.

[5] Enarr. in ps. CXXXII 8; Sermo 314; 315,4; 316,3; 317; 319, 4. Zur Imitatio Christi s. oben S. 103f. In der Verfolgungszeit selbst begegnet die Fürbitte der Märtyrer für ihre Verfolger nur ganz selten; so in dem legendarischen Bericht Hegesipps über Jakobus den Gerechten, Eus. H. E. II 23,16 (s. oben S. 86) und im Brief der Lyoner, Eus. H. E. V 2,5, beidemal in Abhängigkeit vom Stephanus-Martyrium der Apostelgeschichte. Allenfalls kann noch das späte Marcellus-Martyrium hier genannt werden, das 5,2 in einer Handschriftengruppe (M) einen Segenswunsch für den Richter bietet. — Der allgemeine Befehl zur Fürbitte pro persequentibus et odientibus uos et pro inimicis crucis findet sich ep. Pol. 12,3; vgl. ferner Justin, Dial. 18,3; 35,8; 96,3; Apol. I 7; Tertull. Apol. 37,1; De pat. 14; ep. Diogn. 5,11—15. Die Legende legt auf das fürbittende Gebet des Märtyrers dagegen das größte Gewicht; vgl. z. B. Act. Philippi apost. 135 (29)—137 (31).

Gutes an; sie erleiden den Tod und schenken das ewige Leben[1]. In solchen Gegenüberstellungen schwingt mitunter schon ein leiser pazifistischer Unterton mit, den man in der Martyrologie der Verfolgungszeit vergeblich sucht[2]. Die Märtyrer haben bewußt auf einen gewaltsamen Widerstand verzichtet; denn „für den Glauben getötet zu werden, ist ein besserer Sieg"[3], durch den sie alles stolze Heldentum der heidnischen Welt bei weitem übertroffen haben[4]. Mit Recht verehrt sie die Kirche als die „Fürsten des Bekennens, der Tapferkeit und der Größe", als „Fürsten des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe"[5].

Augustin verkennt die zwiespältige Wirkung, die das martyrologische Zeugnis auf die Welt ausübt, nicht völlig: einige werden von der christlichen Botschaft nur zum Zorn gereizt, während andere zu ihrem Heile getroffen werden[6]. Augustin schreckt auch vor dem Gedanken der ewigen Qual und Verdammnis in solchem Zusammenhang keineswegs zurück[7] und betont, daß die Verfolger als die eigentlich Besiegten[8] schon zu ihren Lebzeiten mehr zu leiden hatten als ihre Opfer[8]. Aber das, was seine Martyrologie vor allem verlangt, ist ein wirklicher, moralischer Erfolg der Martyrien, deren eigentlicher Sinn es war, die Verfolger zu gewinnen und zu bekehren, und dieser ist jetzt vor aller Augen offenbart: „Siehe, das glühende Lob der Märtyrer ertönt jetzt auf dieser Erde und in dieser Zeit, in Häusern, Äckern, Städten, in der ganzen Welt ... Wo aber sind die glühenden Angriffe geblieben, die die Gottlosen wider sie erhoben? Siehe, die (zerbrochenen) Bilder der Dämonen mögen verraten, wie das Andenken der Getöteten in Ehren steht[10]." Hier wie auch sonst gelegentlich sucht Augustin den menschlichen Gegensatz zu mildern, indem als der eigentlich Geschlagene der Teufel mit seinen Dämonen erscheint[11], während

[1] Enarr. in ps. CXVIII 9,2f.

[2] Contra Faust. XXII 76; Enarr. in ps. LIX 13. Die Betonung der Gewaltlosigkeit der christlichen Märtyrer im Gegensatz zu den politischen Mächten dieser Welt findet sich zuerst bei Ambrosius ep. 22,10 in sehr bezeichnendem Zusammenhang; vgl. H. v. Campenhausen, Ambrosius von Mailand als Kirchenpolitiker, Arb. zur KG. XII (1929) 217; vgl. S. 196. Diese Betrachtungsweise erwächst aus dem beginnenden Gegensatz von Imperium und Sacerdotium in der Zeit der Reichskirche. Die alten Soldatenmartyrien, aber, soweit ich sehe, auch Athanasios haben sie so noch nicht. Vgl. aber die spätere Pass. Andr. apost. 7 und schon Eus. H. E. V prooem. 3f.

[3] Contra Faust. XXII 76. [4] De ciu. V 18; vgl. ep. 40,7.

[5] Enarr. in ps. LXVII 36. [6] Enarr. in ps. XXXIX 16.

[7] Sermo 276,4. [8] Sermo 276,4; 280,2.

[9] Sermo 276,3; auf den Teufel gewandt: 274.

[10] Sermo 312,5. Derartige Ausführungen finden sich überall; vgl. für den Osten z. B. Theodoret, Graec. affect. cur. VIII 69. [11] Z. B. Sermo 32,26.

die Heiden selbst sich bekehrt haben[1]. Aber dieser greifbare Erfolg der christlichen Gebete ist in der Tat notwendig. Augustin spricht in solchem Zusammenhang nicht von den hartnäckigen Heiden, die es immer noch gibt. Aber er betont, daß es niemand gäbe, der die scharfen kaiserlichen Gesetze gegen das Heidentum nicht begrüßt und gebilligt hätte[2]. Die Kirche der Märtyrer ist grundsätzlich zur universalen Kirche der Welt und des Reiches geworden, und „heidnische Märtyrer" kann es im Sinne Augustins natürlich von vornherein nicht geben. Aber das Problem, das hier liegt, läßt sich doch nicht so schnell erledigen, und auch Augustin hat es noch ausführlich behandelt. Nur sind die Partner dieser Auseinandersetzung keine Heiden mehr, sondern die in ähnlicher Lage befindliche, unterdrückte christliche Minderheit der von der herrschenden Kirche verurteilten, schismatischen „Akatholiken". —

Daß es nicht bloß wahre, katholische Märtyrer gibt, die von den Heiden getötet werden, bedeutete schon für die verfolgte Kirche des zweiten und dritten Jahrhunderts eine Schwierigkeit. Die Tatsache widersprach in gewisser Weise der hohen Schätzung, die dem Märtyrer allgemein um seines Opfers willen zuteil wurde, auf das man sich, etwa gegen die leidensscheuen Gnostiker, sonst gerade gerne berufen hätte. In diesem Sinne heißt es z. B. bei Irenäus: „Die Schmach derer, die Verfolgungen leiden um der Gerechtigkeit willen, die alle Strafen erdulden und getötet werden wegen ihrer Liebe zu Gott und wegen ihres Bekenntnisses zu seinem Sohn, die trägt die Kirche allein"; der Geist, der auf ihr ruht, wurde ja von jeher von allen verfolgt, die Gottes Wort nicht annehmen wollten[3]. Aber diese Argumentation führte sogleich in eine Sackgasse, wenn man sich Ketzern gegenüber befand, die — wie z. B. die Markioniten — selbst auf ihre reichen Martyrien den größten Wert legten und die katholische Kirche darin womöglich noch übertrafen[4]. Die große Zahl der Märtyrer ist zum ersten Mal von Montanisten für die Wahrheit ihres Geistes ins Feld geführt worden[5], und die Art, wie die antimontanistischen Polemiker darauf zu erwidern suchen, zeigt ihre innere Unsicherheit und Ratlosigkeit. Sie stellen das Vorhandensein von Märtyrern auf der

[1] Sermo 22,4. [2] Ep. 93,10.

[3] Iren. Haer. IV 33,9; wir befinden uns hier, wie namentlich die Betonung der Einheit des Geistes zeigt, im Einflußbereich der Quelle „IQT", d.h. des Theophilus; vgl. F. Loofs, Theophilus von Antiochien Adversus Marcionem, TU. XLVI 2 (1930) 74, Anm. 7. Aber es fragt sich, ob schon die antignostische Zuspitzung der Märtyreridee auf Theophilus zurückgeht.

[4] Eus. H. E. V 16,21 (der Antimontanist); vgl. oben S. 151 Anm. 2.

[5] S. oben S. 116 Anm. 6; vgl. aber schon Ign. Smyrn. 5,1 (s. oben S. 72 Anm. 3).

Gegenseite nach Möglichkeit überhaupt in Abrede und verbreiten anstatt dessen allerlei gehässigen Klatsch über das Ende ihrer Führer[1]. Im übrigen berufen sie sich auf die schon bestehende Geschiedenheit, die gerade auch von den Märtyrern beiderseits anerkannt würde[2]. Auch andere Sekten stellen ja die Behauptung auf, „besonders viele Zeugen Christi zu stellen, und bekennen diesen Christus dennoch nicht der Wahrheit gemäß[3]". In dieser Linie sucht man sich auch später mitunter zu halten: der Ketzer kann von seinem Leiden gar keinen Gewinn haben; denn nicht der Name Christi, sondern Christus selbst ist entscheidend, den der Ketzer gerade verleugnet[4]. Aber angesichts des wirklichen Martyriums, das der häretische Märtyrer Seite an Seite mit dem katholischen erfährt, wird das Urteil dann doch mitunter wieder schwankend[5], selbst wenn die feindlichen Gruppen auch im Kerker noch geschieden bleiben[6]. Zu einer klaren Stellungnahme ist nicht zu gelangen, weil man gegebenenfalls nicht darauf verzichten will, seine eigenen Märtyrer gegen die Irrlehre auszuspielen[7], und weil nirgends die Bereitschaft besteht, wie es Tertullian einmal fordert, Personen nur durch den Glauben und nicht den Glauben durch Personen zu legitimieren[8]. So fährt man damit fort, die gegnerischen Märtyrer nach Möglichkeit totzuschweigen[9] oder schlecht zu machen[10], und wo das nicht möglich ist,

---

[1] Eus. H. E. V 16,12—15. [2] Eus. H. E. V 16,22. [3] Eus. H. E. V 16,21.

[4] Ps.-Cypr. De rebapt. 11; vgl. 14. Dazu W. Hellmanns, Die Wertschätzung des Martyriums als eines Rechtfertigungsmittels, Diss. (1912) 78f.

[5] So sucht man berühmte schismatische Märtyrer wenigstens nachträglich für sich zu reklamieren; vgl. die durch Hippolyt bei Eus. H. E. V 28,8—12 überlieferte Legende vom Konfessor Natalis, der, als freundliche Warnungen vergeblich geblieben waren, eine ganze Nacht lang von Engeln verprügelt wird: *ὁ γὰρ εὔσπλαγχνος θεὸς καὶ κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστὸς οὐκ ἐβούλετο ἔξω ἐκκλησίας γενόμενον ἀπολέσθαι μάρτυρα τῶν ἰδίων παθῶν* (V 28,11 Schwartz 502). Die gleiche Tendenz zeigt das Damasus-Epigramm auf Novatian, Ihm Nr. 37, und Prudentius, Perist. 11; dazu E. Schäfer, Die Bedeutung der Epigramme des P. Damasus I. für die Geschichte der Heiligenverehrung, Ephemer. liturg. XLVI (1932).

[6] Die Melitianer sperren sich als *ἐκκλησία μαρτύρων* durch einen als Vorhang aufgehängten Mantel im Gefängnis von den „Katholiken" ab: Epiphan. haer. 68,2. 3.

[7] Die Lyoner bei Eus. H. E. V 3,4; Cornelius, ebd. VI 43,20; Mart. Montani etc. 14,3.

[8] De praescr. 3 Oehler II 5: quid ergo, si episcopus, si diaconus, si uidua, si uirgo, si doctor, si etiam martyr lapsus a regula fuerit, ideo haereses ueritatem uidebuntur obtinere? ex personis probamus fidem an ex fide personas? nemo est sapiens, nemo fidelis, nemo maior nisi Christianus. nemo autem Christianus, nisi qui ad finem usque perseuerauerit.

[9] Eine kurze Erwähnung ketzerischer Märtyrer findet sich Mart. Pion. 11,2; 21,6 (hier soll wohl eine gewisse Rangordnung angedeutet sein, wenn Pionios zur Rechten,

geht man mit verlegener Kürze über die Tatsachen hinweg, die man als eine gewisse Bedrohung der eigenen Position empfindet, gegen die man aber doch nichts Durchschlagendes zu sagen weiß.

Die Lage ist dort besonders schwierig, wo die gegnerischen Märtyrer, rein dogmatisch beurteilt, unangreifbar sind, wie im Fall der Novatianer und ursprünglich auch der Montanisten. Hier ist wieder das Vorgehen Cyprians von maßgebender Bedeutung geworden. Cyprian macht die Teilhabe an der kirchlichen Gemeinschaft zum wesentlichsten religiösen Besitz, gegen den die bloße theoretische Erkenntnis der Wahrheit und auch die praktische Leistung eines Martyriums, für sich genommen, nichts bedeuten können. Wer außerhalb der Kirche lehrt, darf grundsätzlich nicht gehört werden[1], und „wer nicht in der Kirche ist, kann kein Märtyrer sein"[2]. Ihm fehlt die Liebe, ohne deren Besitz nach dem Zeugnis des Paulus gar nichts nützen kann, „und wenn ich meinen Leib brennen ließe" (1. Kor. 13,3)[3]. Der weitere Ausbau dieses Gedankens fällt aber erst in die Friedenszeit.

Die Verbindung der Kirche mit der staatlichen Gewalt machte der Verfolgung durch die Heiden ein Ende. Aber fast gleichzeitig führte sie eine neue und bisher unerhörte[4] Möglichkeit herauf: die Kämpfe innerhalb der Kirche und zwischen den verschiedenen christlichen Gemeinschaften konnten jetzt unmittelbar durch den Eingriff des Kaisers und seiner Polizei entschieden werden. Die unterliegende Gruppe sieht sich dadurch mit einem Mal wieder in die alte martyrologische Situation versetzt; nur daß die Verfolger jetzt Christen sind oder doch den Namen von Christen für sich in Anspruch nehmen. Den Siegern aber erwächst die Aufgabe, den Bei-

der Markionit aber zur Linken gekreuzigt wird, während beide gen Osten blicken); Eus. H. E. VII 12 und sehr bezeichnend De mart. Pal. 10,3 Schwartz 931: *τούτῳ δὲ τῆς κατὰ Μαρκίωνα πλάνης ἐπίσκοπός τις εἶναι δοκῶν Ἀσκληπιὸς ζήλῳ μέν, ὡς ᾤετο, εὐσεβείας, ἀλλ' οὔτι γε τῆς κατ' ἐπίγνωσιν, ὅμως δ' οὖν μιᾷ καὶ τῇ αὐτῇ πυρᾷ τὸν βίον ἐξελήλυθεν.* In der syrischen Überlieferung wird dieser Tod sogar ein Martyrium genannt, das dem Markioniten zuteil wurde für seinen Eifer um die Gerechtigkeit: Violet S. 73.

[10] Act. Acac. 4,8; Cornelius bei Eus. H. E. VI 43,16. Hierher gehört auch die Behauptung, daß das üble Verhalten der Ketzer an den Christenverfolgungen die Schuld trüge, z. B. bei Eus. H. E. IV 7,10.

[1] Ep. 55,24 Hartel 642 über Novatian: quod uero ad Novatiani personam pertinet, frater carissime, de quo desiderasti tibi scribi quam haeresim introduxisset, scias nos primo in loco nec curiosos esse debere quid ille doceat, cum foris doceat.

[2] De un. 14; vgl. 15; 21; De laps. 18; De dom. or. 24; De rebapt. 11; Ep. 60,4.

[3] De un. 14.

[4] Wenn die Montanisten schon früher die Katholiken als *προφητοφόντας* bezeichnet hatten (Eus. H.E. V 16,12), so ist das kaum wörtlich zu verstehen; vgl. den Ausspruch Maximillas bei Eus. H. E. V 16,17.

stand der bürgerlichen Justiz und Polizei nicht bloß grundsätzlich zu rechtfertigen, sondern auch den Begriff des Märtyrers anders zu bestimmen und klarer als bisher zwischen dem wahren und dem falschen Märtyreranspruch zu unterscheiden.

Der Gedanke, daß die Leiden, die man von falschen Christen erdulden muß, vor Gott ebenfalls ein Martyrium darstellen und entsprechend belohnt werden, findet sich überraschenderweise zum ersten Mal in einem Schreiben Kaiser Konstantins. Nach langen, vergeblichen Bemühungen, die Donatisten der Reichskirche einzugliedern, sucht er die afrikanischen Christen schließlich mit diesem Trost zu beruhigen und vor weiteren Streitigkeiten zurückzuhalten[1]. Eine umfassendere Bedeutung gewinnt dieser Gedanke aber doch erst später, in den Wirren des arianischen Kampfes, da er vielmehr gegen die kaiserliche Politik und ihre bischöflichen Lenker entwickelt wird. „Wer wagt zu behaupten", ruft Athanasios aus, „daß für die Christen gegenwärtig Friedenszeit sei und nicht vielmehr Zeit der Verfolgung? — eine Verfolgung, wie sie noch niemals war und schwerlich je wieder sein wird" vor dem Kommen des Antichrist[2]. Wenn sich die Verfolger äußerlich mit einem Mantel von Christlichkeit zudecken[3], so sind sie darum doch nichts weniger als Christen[4]. Es hilft nichts, erklärt auch Lucifer von Calaris, wenn man die Kapellen der alten Märtyrer erneuert und gleichzeitig das Blut der lebenden Knechte Christi vergießt[5]. Der „tyrannische" Kaiser — dies muß ihm aus Mitleid gesagt werden[6] — ist für ewig verloren, wenn er nicht aufhört ein Ungerechter, ein Lästerer und Verfolger zu sein[7]. In der positiven Gleichsetzung der gegenwärtigen Wahrheitszeugen mit den alten, kultisch verehrten Märtyrern ist man im allgemeinen zurückhaltender[8]. Die Häretiker üben eine „Verfolgung

---

[1] App. Opt. ed Ziswa Nr. 9.

[2] Hist. Arian. 77; vgl. 41. Die Eusebianer sind schlimmer als die (Heiden und) Juden, die einst die Christen verfolgten: De decr. Nic. syn. 2; Ep. ad episc. Aegypt. et Lib. 23; Apol. de fuga 2; ähnlich Apol. ad Const. 33.

[3] Hist. Arian. 77. Hosius, der schon die maximianische Verfolgung erlebt hat, zieht die Parallele ausdrücklich und erklärt sich gern bereit, nun zum zweiten Mal für die Wahrheit zu leiden: s. seinen Brief an den Kaiser, ebd. 44.

[4] Hist. Arian. 34. 59.

[5] De s. Athan. II 12.

[6] De s. Athan. II 32; De non parc. 10; Moriendum esse 5.

[7] De s. Athan. II 33; De non parc. 32. 35.

[8] Sie begegnet bei Lucifer erst Moriendum esse 8 f. Hartel 286 heißt es: tantam uero beatitudinem, quantam sancti sunt martyres adepti, nemo, ut uidemus, est consecutus, nisi hi qui mortem propter unicum dei filium moriundo uicerunt; vgl. 3. 11.

ohne Martyrium" aus[1]. Andererseits gilt es aber doch zu betonen, daß auch die gegenwärtigen Opfer nicht unbelohnt bleiben werden und „ein Stück Martyrium" darstellen[2]. Darin liegt ja, wie Basileios betont, gerade die besondere Schwierigkeit und Not des gegenwärtigen Kampfes, daß er ein „Bürgerkrieg" ist[3], in dem die Hirten selbst zu Verfolgern geworden sind; und „weil die Verfolger den Namen von Christen vorhalten können, fehlt den Unterdrückten in ihren Leiden die Märtyrerfreudigkeit, und die Gemeinden kümmern sich um die Streiter nicht so, wie es Märtyrern zukäme"[4]. — So scheint die Entwicklung wieder auf ein Ernstnehmen des Entscheidungscharakters im lebendigen Akt des Zeugens hinzudrängen. Es ist nicht mehr möglich, zwischen Christen und Antichristen[5] ohne weiteres zu scheiden. Der bloße „Name" beweist noch nichts, es geht im rechten Martyrium vielmehr um die „Sache" Christi, die erfaßt werden muß[6]. Auch heute noch gehen die Führer der Rechtgläubigkeit für niemand anderes als den Sohn Gottes in den Tod, den die Irrlehrer verleugnen[7]. In ihrer Person wird der Glaube an Gott verfolgt[8].

Die Entwicklung scheint damit wieder auf ein lebendiges Ernstnehmen des Zeugnis- und Entscheidungsaktes im Martyrium hinzudrängen. Allein der endgültige Sieg der nicänischen Theologie führt

---

[1] Hilar. Pict. Contra Const. 7, ML X 584: nouo inauditoque ingenii triumpho de diabolo vincis et sine martyrio persequeris. Aber dieses Wüten ist schlimmer als die offenen Verfolgungen der heidnischen Kaiser: 4f. 8; darum heißt es 1, ML X 577 doch: ad martyrium per has uoces exeamus.

[2] So die nicänischen Bischöfe in Sardika bei Athan. Hist. Arian. 37. 42 und Athanasios selbst, ebd. 1. 33 f. 60; Ep. Lucif. 5; 6. Schon Apol. de fuga 22 verweist er auf das Vorbild der Märtyrer; so auch Liberius Ep. Lucif. 2. 7; später Ambros. ep. 22, 12. [3] Basil. ep. 257, 1.

[4] Basil. ep. 243, 2; ähnlich die donatistische Passio Donati et Advocati, ML VIII 725 f. Ps.-Ambrosius Precatio II 19 bezeichnet den Kampf mit Ketzern als ein verborgenes Martyrium.

[5] Athanasios sieht in Konstantios den Vorläufer des Antichrist: Hist. Arian. 77; Ep. Lucif. 5f.; ebenso Lucifer, De s. Athan. I 33; De non parc. 30; Moriendum esse 1 usw. De non parc. 31 (vgl. 14) wirft er sogar die Frage auf, ob Konstantios nicht der Antichrist selber sei, wie die Arianer es insgemein sind: De s. Ath. I 23. 34. Ähnlich Hilarius Pict. Contra Const. 5. 7. 11; vgl. Contra Arian. 1 f. 5; der Begriff des praecursor Antichristi für den Verfolger begegnet auch in der donatistischen Passio Marculi, ML VIII 761.

[6] So formuliert Pseudo-Ambrosius am Ausgang der Verfolgungszeit, Quaest. 88 Souter 148: in Stephano ... saluatoris causa uim patiebatur.

[7] Vgl. Lucifer: Moriendum esse pro dei filio.

[8] Vgl. Lucifer, De s. Athan. I 9. 41: in Athanasios wird der heilige Glaube und somit Gott selbst vom Kaiser verfolgt.

alsbald in eine andere Richtung. Seit dem Ausgang des vierten Jahrhunderts spielt die christologische Häresie im Abendland kaum mehr eine Rolle; nur durch die Einwirkung der östlichen Streitigkeiten wird sie noch ab und an mehr kirchenpolitisch als religiös bedeutsam. Die einzige größere Ketzergemeinschaft, deren Überwindung hier nach wie vor nicht gelingen will, bleiben die afrikanischen Donatisten. Der ursprüngliche Anlaß der Spaltung ist mittlerweile durch die geschichtliche Entwicklung überholt worden und im einzelnen kaum noch erkennbar[1]. Um so fanatischer halten die verbitterten Gemeinden an ihrem Gegensatz gegen die katholische Kirche fest, der nicht selten zu blutigen Auseinandersetzungen führt, und sehen in ihr die Partei der abtrünnigen „Verfolger"[2], die überhaupt keine Christen mehr sind[3]. Da das nicänische Dogma, das die Rechtgläubigkeit im Sinn der letzten großen kirchlichen Kämpfe garantieren soll, aber hüben wie drüben unangetastet bleibt und eine tiefere theologische Klärung des sachlichen Gegensatzes für das erste nicht gelingt, so spielt sich der Kampf gleichsam neben und abseits der eigentlich religiösen Entscheidung ab. Die Tatsache, daß sie verfolgt werden, ist den Donatisten als solche Beweis genug, daß sie die wahre Kirche bilden, und weckt auch den Gedanken des Martyriums in ihrer Mitte zu neuem Leben.

Bis vor kurzem hatte auch die nunmehr herrschende, katholische Partei gegen die arianisierende Clique der Hofbischöfe die Überzeugung vertreten, daß die Kirche „Christus nicht angehören kann, es sei denn, sie werde von der Welt gehaßt"[4]. Dieser Gedanke wird nun gegen sie selbst gekehrt, insofern sie jede politische und wirtschaftliche Förderung genießt, während die Donatisten nach dem Worte Christi „um der Gerechtigkeit willen Verfolgungen leiden"[5]. „Bei uns", erklären die Donatisten mit schneidender Schärfe, „gilt nämlich die Kirche für die wahrhaft katholische, die die Verfolgungen leidet, nicht die, die sie veranstaltet[6]." Die Katholiken stammen nicht umsonst von Verleugnern ab und machen jetzt neue Märtyrer; die Donatisten verehren als „Söhne der Märtyrer" die Reliquien der alten und wissen, daß die Seelen der neuen den Himmel füllen[7]. Im übrigen ist der donatistische Märtyrerbegriff zunächst ein-

[1] S. über das Wesen und die Entwicklung des Donatismus E. Altendorf, Einheit und Heiligkeit der Kirche, Arb. zur KG. XX (1932) 117ff.

[2] Aug. Contra litt. Petil. II 20,44; 72,161; 92,202; Adu. Fulg. 12; Coll. Carth. d. I 148; Gennad. De uir. ill. 4 über den Donatisten Vitellius usw.

[3] Optat. III 11; Aug. Contra litt. Petil. II 60, 135; Ep. ad cath. 7,19.

[4] Hilar. Pict. Contr. Arian. 4.

[5] Aug. Contra litt. Petil. II 71,159.

[6] Coll. Carth. d. III 22.

[7] Aug. Contra litt. Petil. II 71,159; Post gesta 1,1.

fach der vulgärkatholische mit seiner etwas äußerlichen Schätzung der blutigen Martern, seiner Ruhmsucht und seinem Verdienstgedanken, nur daß als die „Verfolger" jetzt Katholiken erscheinen[1]. Die antipolitische, „sektiererhafte" Stimmung im Gegensatz zur katholischen Staatskirche[2] ist nicht mit der weltgelösten Haltung des Urchristentums zu verwechseln. Auch sind die donatistischen „Soldaten Christi"[3] von absoluter „Leidentlichkeit" unter Umständen ziemlich weit entfernt. Ihre Banden, die Circumcellionen, überfallen die Katholiken und verwüsten ihre Heiligtümer, um jeden der ihrigen, welcher dabei ums Leben kommt, nachher als Märtyrer zu verehren[4]. Andererseits heißt es, daß einzelne Circumcellionen ihre Gegner geradezu mit der Absicht bedroht hätten, von ihnen erschlagen zu werden und aus übermäßiger Gier nach einem fälschlich so genannten Martyrium sich mitunter sogar selbst von Felsen herabgestürzt oder ins Feuer oder Wasser geworfen hätten[5]. Diese letzte Nachricht klingt einigermaßen rätselhaft; möglicherweise haben wir es hier mit Erscheinungen zu tun, die in einen ganz anderen religionsgeschichtlichen Zusammenhang hineingehören[6]. Der enthusiastische Selbstmord würde, als Martyrium angesehen, allerdings die äußerste Verrohung der Idee darstellen, die denkbar erscheint[7].

---

[1] Vgl. die erhaltenen donatistischen Märtyrerakten, Ml. VIII 752ff.

[2] Vgl. namentlich Donatus bei Optat. III 3 (ähnlich I 22); Petilian bei Aug., Contra litt. Petil. II 92, 202 und auch die Belege aus Tyconius bei T. Hahn, Tyconius-Studien (1900) 71 Anm. 1.

[3] Den von den Katholiken den donatistischen Asketen beigelegten Namen „Circumcellionen" (Aug. Contra Gaud. I 32) lehnen diese ab und bezeichnen sich lieber als „milites Christi" oder auch — mit einem auch sonst begegnenden Ausdruck (s. oben S. 141 Anm. 3) — „Agonistici": Optat. III 4; Aug. Enarr. in ps. CXXXII 6; Contra Cresc. III 46f.; De haer. 69; Theodor. Haer. fab. 4, 6. Der ursprüngliche, einigermaßen rätselhafte Sinn des Wortes „circumcelliones" führt aber vielleicht ebenfalls auf eine asketische Deutung: R. Reitzenstein, Historia Monachorum und Historia Lausiaca, Forsch. zur Rel. und Lit. des A. und NT.s XXIV (1916) 51.

[4] Vgl. z. B. Optat. III 4. 6ff.; Aug. ep. 185, 14f.; die Donatisten sprechen von ihren „vielen Tausenden unschuldiger Märtyrer": Aug., Contra Gaud. I 28, 32; sie sind die Märtyrerkirche: Gest. coll. I 45; III 116.

[5] Tyconius in S. Beati in Apocalypsin comm. Sanders 5, 53; Optat. III 4; Aug. ep. 185, 12—15; vgl. den Nachtrag und das Verbot einer Verehrung von Selbstmördern auf der katholischen Synode um 348 bei Mansi, Conc. III 145.

[6] Hierüber R. Reitzenstein, Historia monachorum und Historia Lausiaca (1916) 51f.; H. v. Campenhausen, Die asketische Heimatlosigkeit (1930) 5ff.

[7] Eine ähnliche Schätzung des gewaltsamen Todes, nicht unter dem Gesichtspunkt der Lohnerwartung, sondern aus einem allgemein dualistischen Empfinden heraus, scheint auch bei den Markioniten vorgekommen zu sein: vgl. oben S. 151 Anm. 2.

Demgegenüber sucht die katholische Abwehr, wie sie von Optatus vertreten wird, zunächst vor allem klar zu unterscheiden zwischen den rein bürgerlichen Strafen, die die Donatisten für ihre Frevel und Gewalttaten mit Recht zu tragen haben, und der eigentlichen Glaubensverfolgung, die nirgends erfolgt sei. Die damalige Haltung der kaiserlichen Regierung erlaubte noch zur Not eine derartige Auslegung ihrer Maßnahmen. Man sollte, heißt es, von den donatistischen „Märtyrern" lieber nicht reden[1]. Zum Martyrium führt nur ein einziger Weg, der über das Bekenntnis. Wie dürfen die Donatisten es da wagen, „Leute als Märtyrer zu bezeichnen, die gar nicht Bekenner gewesen sind; oder wer von ihnen wäre denn zur Verleugnung gezwungen worden oder hätte Christus bekannt[2]?" Augustin hat diese Auseinandersetzung dann weiter geführt und für alle Zeiten klargestellt, daß das bloße Faktum des Verfolgtwerdens und Unterliegens noch kein Beweis für die Unschuld des Verfolgten ist und für die Wahrheit dessen, was er glaubt. „Warum sollten nicht auch die Bösen um der Gerechtigkeit willen verfolgt werden[3]?" „Ich weiß nicht, wie oft ich dies mündlich und schriftlich bewiesen habe ..., weil nicht die Strafe, sondern die Sache, um die es geht, den Märtyrer macht[4]." Dieser Satz, der sich ähnlich schon bei Cyprian findet[5], wird von Augustin in der Tat immer von neuem wiederholt und eingeschärft[6]. „Auch die Häretiker" (zu denen die Donatisten nicht gezählt werden) „leiden für die Unwahrheit und nicht für die Wahrheit, weil sie gegen Christus selbst gelogen haben. Alle Heiden und Bösewichter leiden, was sie leiden, um der Unwahrheit willen. Darum erhebe und rühme sich niemand seiner Leiden, sondern er beweise zuvor die Wahrheit seiner Rede. Du weist auf die Strafe hin, ich frage aber nach der Sache. Denn wollten wir bloß die Leiden ins Auge fassen, würden auch die Räuber die Krone erlangen, und der Teufel selbst könnte sich für einen Märtyrer erklären, weil seine Tempel und Priester heute zugrunde gehen."[7] Der mutige Einsatz als solcher beweist so wenig wie die Stärke im Ertragen. Wieviele

---

[1] Optat. III 6; vgl. auch das Mißtrauen, mit dem Optatus I 16 den „martyr necdum uindicatus" erwähnt, dessen Reliquie die Donatistin Lucilla vor Empfang des Sakraments zu küssen pflegte: H. Delehaye, Sanctus (1927) 162f.

[2] Optat. III 8. [3] In Ioann. tr. 38,3; vgl. ep. 44,4.

[4] Ep. 204,4 Goldbacher IV 319: iam enim nescio quotiens disputando et scribendo monstravimus non eos posse habere martyrum mortem, quia Christianorum non habent vitam, cum martyrem non faciat poena sed causa.

[5] Vgl. Cypr. ep. 54 gegen die schismatischen Märtyrer.

[6] Contra Cresc. III 51; Enarr. in ps. XLIII 1; Sermo 275,1; 285,2. 7; 327,1f.; 331,2; 335,2. [7] Sermo 328,4.

Menschen leisten nicht schon das Äußerste aus erbärmlicher Habgier, so daß sie zu „Märtyrern" des Goldes werden[1]. Und der böse Schächer am Kreuz besaß nur die Hartnäckigkeit des Verstockten, nicht etwa die Standhaftigkeit eines Märtyrers, weil er keine gute, sondern eine schlechte Sache bewies[2].

Maßgebend für den weiteren Gang der Auseinandersetzung ist aber, daß auch Augustin wie vor ihm Optatus davon überzeugt ist, daß es sich im Kampf zwischen den Katholiken und Donatisten im Grunde überhaupt nicht um eine Verschiedenheit der Sache, d. h. des Glaubens, handelt. Denn daß hüben und drüben die gleichen kirchlichen und dogmatischen Anschauungen herrschen, steht ja fest[3]. Um ein Martyrium kann es sich daher auf keiner Seite handeln[4]. Aber nach der Lehre Cyprians, auf den sich Augustin hier ausdrücklich beruft, ist es allerdings klar, daß die Donatisten auch die für den wahren Glauben unentbehrliche Liebe nicht besitzen können, weil sie sich von der brüderlichen Gemeinschaft der katholischen Christen geschieden haben und auch deshalb jedes Märtyrerruhmes verlustig gehen[5]. Gerade dort, wo sie sich in falschem Heiligkeitsdünkel ihrer vermeintlichen Märtyrer rühmen, haben sie die christliche Liebe verletzt[6]. Denn „die Liebe schafft Gemeinsamkeit, die Gemeinsamkeit sucht die Einheit, und die Einheit erhält die Liebe"[7]. Die Katholizität der wahren Kirche, auf die sich Augustin damit beruft, nehmen allerdings auch die Donatisten für sich in Anspruch[8]. Aber diese verstehen den Begriff intensiv von der Wirksamkeit der bei ihnen gespendeten Sakramente[9]. Für den

[1] Sermo 331,5; vgl. 335,2. Kräftiger, persönlicher und ohne jeden moralistischen Beigeschmack gebraucht Luther die Vorstellung eines „martyr daemonum" (De seruo arbitr., WA. XVIII 660), „Märtyrer des Teufels" (WA. V 137; VI 443); vgl. E. Vogelsang, Der angefochtene Christus bei Luther, Arb. zur KG. XXI (1932) 12. Da derselbe Begriff auch bei Thomas Müntzer begegnet, muß er eine weitere Vorgeschichte haben, die ich nicht übersehe.

[2] Sermo 284; vgl. 325,2; Enarr. in ps. XXXIV 2,1. 13; LXVIII 1,9.

[3] Optat. III 9.

[4] Bald geht man freilich dazu über, in Umkehrung des donatistischen Standpunkts die von den Donatisten getöteten Katholiken seinerseits als Märtyrer zu verehren, weil sie nicht durch Selbstmord (oben S. 170 Anm. 5), sondern um der „pax" willen und somit „optima causa" ihr Leben verloren und ein „uerum martyrium" erlitten haben: vgl. die Augustin zugeschriebene Grabschrift auf den katholischen Konvertiten Nabor bei de Rossi, Inscript. christ. urbis Romae = Diehl, Inscr. christ. ueteres 2144. Sie kann schwerlich von Augustin herrühren.

[5] Vgl. auch hierzu schon Optat. III 9 und letzten Endes Cyprian: oben S. 166.

[6] De bapt. contra Don. IV 17,24; ep. 173,6; Sermo 138,2.

[7] Enarr. in ps. XXX 1.

[8] De un. 2,2.

[9] Aug. ep. 93,7,23; Brev. III 3; Gest. coll. III 102.

Anhänger der Reichskirche ist dagegen nur diejenige Kirche katholisch, die räumlich „durch alle Welt verbreitet ist“[1]. Augustin fügt noch den historisch ununterbrochenen Zusammenhang mit den Aposteln besonders hinzu[2]. Wahrheit und Allgemeinheit der Kirche können nach der Verheißung der Bibel niemals auseinandertreten, und die kleine afrikanische Winkelkirche ist damit von vornherein ins Unrecht gesetzt[3].

Entscheidend ist, daß die Katholizität der wahren Kirche für Augustin — nicht anders wie für die Donatisten die entgegengesetzte Tatsache ihres Verfolgtwerdens — eine schlechterdings eindeutige und jedermann erweisbare Wirklichkeit darstellt, an der nicht zu rütteln ist. Darum scheut er nach anfänglichem Widerstreben zuletzt auch nicht mehr davor zurück, die brutalen Zwangsmaßnahmen zu rechtfertigen, mit denen die Regierung den Übertritt der meisten Donatisten schließlich einfach erzwang; er gibt die Scheidung des weltlichen und geistlichen Bereiches, die Optatus noch zu halten suchte, grundsätzlich preis. Denn auch dieser staatliche Zwang im Dienst der Kirche ist in Wirklichkeit ein Zwang aus Liebe, weil er die Abtrünnigen, wie sie nachher selbst zugeben müssen, nicht verdirbt, sondern vielmehr rettet, indem er sie der allein wahren, katholischen Gemeinschaft zurückgibt[4]. Gleichwohl hat Augustin das Wort von der schmalen Pforte und dem breiten Weg, auf das sich die Donatisten gegen die katholische Mehrheit berufen hatten[5], nicht einfach vergessen. Er hält daran fest, daß nur wenige gerettet werden, und daß diese wenigen allein die wahre, christliche Kirche bilden[6]. Aber diese Kirche ist im Gegensatz zur massiven Anschauung der Donatisten grundsätzlich unsichtbar und kann als solche niemals eine greifbare, geschichtliche Partei sein[7]. Sie bleibt in der sichtbaren, katholischen

[1] Optat. II 2 Ziswa 36: probauimus eam esse ecclesiam catholicam, quae sit in toto terrarum orbe diffusa.

[2] Aug. Contra Gaud. II 2,2; Contra Cresc. III 18,21; De un. 11,30; De util. cred. 17,35; in Ioann. 37,6.

[3] Optat. II 1. 5; Aug. Contra ep. Parm. II 2,5; Contr. litt. Pet. II 38,9; III 2,3; 6,7; 52,64; De un. 6,11 f.; ep. 44,2; 49,3; 52,2; 76,2; 87,6; 89,4; 93,8; 105,2.

[4] Hierüber ausführlich ep. 93; zu Augustins anfänglichem, toleranterem Standpunkt (94,17) vgl. 23,7; 34,1; 44,4. 7.

[5] Aug. Ep. ad cath. 14,36.

[6] Auch die positive Behauptung der katholischen Rechte ist keine glatte Umkehrung des donatistischen Standpunkts. Die Donatisten hatten vor allem die Tatsache des Verfolgtwerdens betont, und ihre lokale Beschränkung nur als ein Schicksal hingenommen, das sie nicht ändern konnten. Augustin schiebt dagegen nicht die Herrschaft, sondern gerade die Universalität der katholischen Kirche in den Vordergrund.

[7] Augustin folgt in seiner Lehre von der unsichtbaren Kirche bis zu einem gewissen Grade bekanntlich dem Reformdonatisten Tyconius. Aber wenn auch Tyconius die Kirche als ein corpus permixtum ansieht, so bleibt doch der Unterschied be-

Kirche bis zum jüngsten Tage, der alles offenbaren wird, geheimnisvoll verborgen[1]. Damit hat Augustin die Möglichkeit gefunden, sich als Christ grundsätzlich zur Minorität zu bekennen und als katholischer Christ ebenso grundsätzlich zur Majorität zu stehen; nur daß diese Stellungnahme in der konkreten und geschichtlichen, jene bloß in der idealen und „unsichtbaren" Welt vor sich geht. Die Vorstellung, die er vom Martyrium hat, ist diesem doppelten Kirchenbegriff völlig analog. Die Zeit der äußeren, blutigen Verfolgungen, die die Welt so lange zerrissen, bis sich die christliche Wahrheit allgemein durchgesetzt hatte, ist jetzt grundsätzlich vorüber und wird nur in den letzten Tagen der Erde noch einmal erweckt werden[2]. Jetzt ist es Friedenszeit; denn die Saat des Blutes ist aufgegangen, und die Märtyrer haben gesiegt[3]. Aber insofern der Teufel nicht aufhört, den Menschen innerlich zu versuchen, hört auch der Kampf mit ihm und mit der eigenen Sünde nicht auf. Insofern ist es nichts weniger als Frieden, und jeder fromme Christ erleidet sein tägliches, unsichtbares Martyrium[4].

So hat die katholische Idee die Idee des Martyriums tatsächlich abgelöst und verflüchtigt. Nur gleichsam am Rande der katholischen Wirklichkeit, auf dem Missionsfeld und im Kampf mit bösen, kirchenfeindlichen Gewalten gibt es hinfort noch ein sichtbares, ja bald sogar ein höchst aktives, kriegerisches Martyrium[5]. Aber dieses Martyrium ist nicht mehr souverän, sondern selbst nur Diener und Werkzeug einer anderen religiösen Gegebenheit, während das ursprüngliche Zeugnis in der Macht des Geistes vielmehr gerade offenbar machte, wo die Kirche Christi steht. Der katho-

---

stehen, daß er nicht aufhört, auf eine konkrete Scheidung der Geister nach wie vor zu hoffen; gleichzeitig rechnet er viel gründlicher als Augustin neben den inneren auch mit äußeren Angriffen des Satans; vgl. T. Hahn, Tyconius-Studien (1900) 66—68; 85ff.

[1] Daß das Heil und die Heiligen nur in der katholischen Kirche zu finden sind, ist den Donatisten gegenüber völlig deutlich: De un. 2,2; Contra ep. Parm. I 8,14; 10,16; ep. 145,5; 173,6 Goldbacher III 644: foris autem ab ecclesia constitutus et separatus a compagine unitatis et uinculo charitatis aeterno supplicio punireris, etiamsi pro Christi nomine uiuus incenderis. Die berühmten Ausnahmen in De ciu. sind nur durch den Kanon bedingt und demnach nicht zu überschätzen.

[2] Wenigstens diesen Ausblick hält De civ. XX 11—13 aus der biblischen Tradition immer noch fest.

[3] Sermo 22,4; 286,3; 312,5; vgl. überhaupt den Gebrauch, den Augustin vom Sanguis-semen-Gedanken macht: oben S. 163f. [4] S. oben S. 143.

[5] Das „Martyrium" des Kreuzritters ist die einzige grundsätzlich neue Fassung, die die Idee des Martyriums nicht schon in der alten Kirche erreicht hat, und ist charakteristisch mittelalterlich; vgl. hierzu C. Erdmann, Die Entstehung des Kreuzzugsgedankens (1935).

lische Universalismus hat den donatistischen Gedanken, daß die wahre Kirche immer nur die Kirche der Wenigen und Verfolgten sei, gewissermaßen auf den Kopf gestellt, und eben deshalb wird er auch niemals völlig überwunden, sondern folgt ihr in der Lehre der Sekten und Schwärmer wie ein Schatten durch die Geschichte nach[1]. Hier wie dort suchte man — nur in entgegengesetzter Richtung — nach einem Kriterium des wahren Martyriums, statt auf das „Zeugnis" selbst zu hören und sich ihm ohne sichernden Vorbehalt zu stellen. Erst die reformatorische Theologie des Worts bedeutet in der Geschichte der Märtyreridee einen neuen Einsatz, indem sie den Blick von neuem in die entscheidende Richtung auf das Zeugnis selber lenkt und insofern wieder zu den Anfängen zurückkehrt[2]. Denn wenn das Martyrium ursprünglich nichts anderes war als das in der geschenkten Vollmacht des Geistes bis zuletzt bewahrte Zeugnis Jesu, so liegt die einzige Möglichkeit seiner Fortentwicklung, die nicht zur Verfälschung oder Auflösung des ursprünglichen Gedankens wird, in der immer tieferen Erfassung dessen, was dieses Christus-Zeugnis für die Welt und für den Christen dort bedeutet, wo die relative Einstellung zum Leben ihr unbedingtes Ende erreicht hat: im Bekenntnis und im Tod.

[1] Vgl. allgemein E. Seeberg, Gottfried Arnold (1923); für das Mittelalter besonders E. Benz, Ecclesia Spiritualis (1934) über die Leidenstheologie der Franziskaner (Märtyrerkult S. 355 ff.).

[2] Vgl. E. Stauffer, Märtyrertheologie und Täuferbewegung, ZKG. LII (1933) 545 ff.

Nachträge.

Zu S. 57, Anm. 4: Vgl. hierzu noch Const. Apost. V 1 Funk 237: ... *μάρτυς ἅγιος, ἀδελφὸς τοῦ κυρίου, υἱὸς τοῦ ὑψίστου, δοχεῖον τοῦ ἁγίου πνεύματος.*

Zu S. 137, Anm. 1. Zu den hier genannten Texten für das Verbot eines willkürlichen Drängens zum Martyrium s. noch den Nachtrag zu S. 151.

Zu S. 139—144. Leider habe ich bei der Ausarbeitung dieses Stücks den wertvollen Aufsatz von M. Viller, Le martyre et l'Ascèse, übersehen, Rev. d'Ascét. et de Mystique VI (1925) 105—142. Er kommt mir erst nach Abschluß des Manuskripts zu Gesicht. Hier ist ein reiches Material zusammengetragen, das meine Ausführungen — namentlich für die spätere Zeit — in sehr willkommener Weise ergänzen und unterstützen kann. Vgl. auch den weiteren Aufsatz desselben Verfassers in derselben Zeitschrift, S. 3—25: Martyre et perfection.

Zu S. 151, Anm. 8. In Joann. XXVIII 18, Mg XIV 728 f.: neben der Rücksicht auf die Verfolger steht hier — als allgemein zugestandener Gesichtspunkt — die Sorge, der überkühne Märtyrer könne zuletzt selbst versagen; diese zeigt sich schon im Polykarp-Martyrium und später wiederholt: o. S. 137, Anm. 2. — In der Zeit des Friedens begründet auch Gregor von Nazianz das kirchliche Verbot mit der Rücksicht auf die Verfolger und auf die Schwachen: Or. 43,5; in Basil. 6.

Register.

* = mehrfaches Zitieren der Stelle oder des Autors auf derselben Seite; N = Nachtrag.

I. Bibelstellen.

II. Nichtchristliche Quellen.

III. Christliche Quellen.

IV. Neuere Autoren.